الورقة الرابعة
اصول فقه
توضيح وتلويح
طالب دعا :- محمد سعد صالح

﴿الورقة الرابعة: في اصول الفقه﴾

﴿السوال الاول﴾ ۱۴۲۷ھ

الشق الاول ...... وَقَدْ زَادَ الْبَعْضُ اَوِالْوَضْعِ لِيَدْخُلَ الْحُكْمُ بِالسَّبَبِيَّةِ وَالشَّرْطِيَّةِ وَنَحْوِهِمَا اِعْلَمْ اَنَّ الْخِطَابَ نَوْعَانِ اِمَّا تَكْلِيْفِيٌّ وَهُوَ الْمُتَعَلِّقُ بِاَفْعَالِ الْمُكَلَّفِيْنَ بِالْاِقْتِضَاءِ اَوِالتَّخْيِيْرِ وَاِمَّا وَضْعِيٌّ وَهُوَ الْخِطَابُ بِاَنَّ هٰذَا سَبَبُ ذٰلِكَ اَوْ شَرْطُ ذٰلِكَ كَالدُّلُوْكِ سَبَبٌ لِلصَّلٰوةِ وَالْوُضُوْءِ شَرْطٌ لَهَا فَلَمَّا ذَكَرَ اَحَدَ النَّوْعَيْنِ وَهُوَ التَّكْلِيْفِيُّ وَجَبَ ذِكْرُ النَّوْعِ الْاٰخَرِ وَهُوَ الْوَضْعِيُّ. (ص۴۲۔رحمانیہ)

شكل العبارة ثم اشرحها بوضوح ۔ لماذا ذكر البعض قيد الوضع ۔ اذكر اعتراضات المعتزلة على تعريف الحكم مع اجوبتها۔

﴿خلاصۂ سوال﴾ ...... اس سوال کا حل چار امور ہیں (۱) عبارت پر اعراب (۲) عبارت کی تشریح (۳) الوضع کی قید کو ذکر کرنے کی وجہ (۴) حکم کی تعریف پر معتزلہ کے اعتراضات اور ان کے جوابات۔

جواب ...... ① عبارت پر اعراب:۔ کما مرّ فی السوال آنفا۔

② عبارت کی تشریح:۔ مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ بعض حضرات نے حکم کی تعریف میں او الوضع کی قید کا اضافہ کر کے ایک اشکال کو دور کیا ہے۔ اشکال کا حاصل یہ ہے کہ حکم بمعنی خطاب اللہ کی دو قسمیں ہیں۔ ① حکم تکلیفی ② حکم وضعی۔ حکم تکلیفی وہ ہے جس میں مکلفین کو افعال و اعمال کی تکلیف دی گئی ہو اور حکم وضعی وہ ہے کہ جس میں کسی چیز کا دوسری چیز کیلئے سبب ہونا بیان کیا گیا ہو۔ جیسے دلوکِ شمس ظہر کی نماز کیلئے سبب ہے یا اس میں کسی چیز کا دوسری چیز کیلئے شرط ہونا بیان کیا گیا ہو جیسے طہارت نماز کیلئے شرط ہے یا اس میں کسی چیز کا دوسری چیز کیلئے مانع ہونا بیان کیا گیا ہو جیسے نجاست نماز سے مانع ہے۔

الغرض حکم وضعی میں سببیت ، شرطیة و مانعیت کا بیان ہوتا ہے، اس میں کسی فعل کا طلب نہیں ہوتا۔ اب اشکال یہ ہے کہ اگر حکم کی تعریف میں صرف بالاقتضاء او التخییر پر اکتفا کیا جائے او الوضع کی قید نہ لگائی جائے تو حکم کی تعریف اپنی دو قسموں میں سے صرف حکم تکلیفی کو شامل ہوگی، حکم وضعی کو شامل نہ ہونے کی وجہ سے جامع نہیں رہے گی۔ اس اشکال سے بچنے کے لئے بعض حضرات نے حکم کی تعریف میں او الوضع کی قید کا اضافہ کیا تا کہ حکم کی تعریف اپنی دونوں قسموں (حکم تکلیفی و حکم وضعی) کو شامل ہو کر جامع ہو جائے۔

③ او الوضع کی قید کو ذکر کرنے کی وجہ:۔ کما مرّ آنفا۔

④ حکم کی تعریف پر معتزلہ کے اعتراضات مع جوابات:۔ اشاعرہ نے حکم کی جو تعریف کی ہے اس پر معتزلہ نے تین اعتراض کئے ہیں۔

پہلا اعتراض: یہ ہے کہ آپ نے حکم کی تعریف خطاب اللہ تعالیٰ سے کی ہے۔ اور تمہارے نزدیک خطاب قدیم ہے کیونکہ خطاب سے مراد کلامِ نفسی ہے جو کہ قدیم ہے اور معرَّف یعنی حکم حادث ہے اور اس کی تعریف (خطاب اللہ الخ) قدیم ہے تو تعريف الحادث بالقديم لازم آئے گی۔ اور حادث و قدیم باہم متضاد ہیں اور متضاد چیز سے تعریف صحیح نہیں ہے۔

باقی حکم کے حادث ہونے کی دلیل یہ ہے کہ حکم حصول بعد العدم کے ساتھ متصف ہوتا ہے بالفاظ دیگر حکم مسبوق بالعدم ہوتا ہے یعنی پہلے معدوم ہوتا ہے پھر بعد میں وجود میں آتا ہے۔شارح نے اس کی مثال **حلت المرأة** بیان کی اس میں حلت ایک حکم ہے جو عدم کے بعد وجود میں آیا ہے کیونکہ عورت میں پہلے حلت والا حکم معدوم تھا بعد میں حاصل ہوا اور جو شیٔ عدم کے بعد وجود میں آئے وہ یقیناً حادث ہوتی ہے لہٰذا ثابت ہوا کہ حکم حادث ہے۔

اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ تم نے حکم کو حادث کہا ہے حالانکہ حکم حادث نہیں ہے بلکہ جس طرح خطاب قدیم ہے اسی طرح حکم بھی قدیم ہے۔لہٰذا یہ **تعریف القدیم بالقدیم** ہے جو کہ جائز ہے۔

باقی آپ نے جو حکم کے حادث ہونے کی دلیل پیش کی ہے اس کا جواب یہ ہے کہ حکم میں دو چیزیں ہیں ① نفسِ حکم ② حکم کا کسی چیز کے ساتھ تعلق، تو نفسِ حکم حادث نہیں ہوتا بلکہ حکم کا کسی چیز کے ساتھ تعلق حادث ہوتا ہے اور پیش کردہ مثال **حلت المرأة** کا مطلب بھی یہی ہے کہ عورت کے ساتھ پہلے حلت کا تعلق نہیں تھا بعد میں نکاح کی وجہ سے حلت کا تعلق اس کے ساتھ ہوگیا یہ مطلب نہیں کہ نفس حلت ہی پہلے نہیں تھی بعد میں وجود میں آئی بلکہ نفسِ حلت تو ازل سے موجود تھی البتہ اس عورت کے ساتھ اس کا تعلق اب ہوا ہے۔لہٰذا جب ثابت ہوگیا کہ نفسِ حکم قدیم ہے تو آپ کا اعتراض باقی نہ رہا۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ جیسے حکم حادث ہے اسی طرح خطاب اللہ بھی حادث ہے۔کیونکہ خطاب اللہ **ماخوطب به** کے معنی میں ہے یعنی حکم وہ ہے جس کے ساتھ خطاب کیا گیا ہو یعنی وجوب وحرمت وغیرہ اور یہ حادث ہیں تو اس صورت میں حادث کی تعریف حادث کے ساتھ ہوئی جو کہ صحیح ہے۔

معتزلہ کی طرف سے حکم کی تعریف پر دوسرا اعتراض یہ ہے کہ آپ کی تعریف **بالاقتضاء او التخيير** کلمہ **او** پر مشتمل ہے اور ضابطہ ہے کہ تعریفات میں "او" کا ذکر قبیح ہے کیونکہ کلمہ او تشکیک وتردید کے لئے موضوع ہے یعنی یہ دوسرے کو شک اور تردد میں مبتلا کرنے کے لئے آتا ہے تو یہ تعریف میں شک اور ابہام پیدا کردے گا حالانکہ تعریف تو معرَّف کی وضاحت کے لئے ہوتی ہے۔اس لئے "او" کا ذکر تعریفات میں صحیح نہیں ہے۔

پہلے جواب کا حاصل یہ ہے کہ "اَوْ" کی دو قسمیں ہیں ① او تنویعیہ ② او تشکیکیہ۔

"او" تنویعیہ کسی چیز کی متعدد انواع واقسام کو بیان کرنے کیلئے ذکر کیا جاتا ہے۔ "او" تشکیکیہ جو شک کو ظاہر کرنے کیلئے یا مخاطب کو شک میں ڈالنے کیلئے استعمال ہوتا ہے جیسے **هذا العدد امازوج اوفرد** یہ جو ضابطہ ہے کہ او کو تعریفات میں ذکر کرنا جائز نہیں ہے یہ "او" تشکیکیہ کے بارے میں ہے کیونکہ یہ تعریف کے منافی ہوتا ہے۔اور "او" تنویعیہ تعریفات میں ذکر کرنا جائز ہوتا ہے یہاں بھی حکم کی تعریف میں "او" تنویعیہ ہے کیونکہ معرَّف کی متعدد انواع تھیں۔کبھی حکم کا تعلق فعل مکلف کے ساتھ اقتضاء اور طلب والا ہوتا ہے، کبھی تعلق تخییر والا ہوتا ہے، کبھی حکم تکلیفی ہوتا ہے، کبھی حکم وضعی ہوتا ہے۔لہٰذا یہاں "او" کو حکم (معرَّف) کی متعدد انواع واقسام کے لئے ذکر کیا گیا ہے جو کہ تعریفات میں مستحسن ہے۔

دوسرے جواب کا حاصل یہ ہے کہ ہم تعریف کو جامع بنانے کے لئے **او الوضع** کی قید کا اضافہ کرتے ہیں تاکہ یہ تعریف

احکام وضعیہ کو شامل ہو کر جامع لافراد ہو جائے۔

معتزلہ کی طرف سے تیسرا اعتراض یہ ہے کہ حکم کی یہ تعریف جامع نہیں ہے کیونکہ حکم کی دو قسمیں ہیں ① حکم تکلیفی ② حکم وضعی۔ یہ تعریف حکم تکلیفی کو شامل ہے لیکن حکم وضعی پر صادق نہیں آتی۔ کیونکہ حکم کی تعریف میں اقتضاء اور تخییر کا ذکر ہے اور یہ دونوں چیزیں حکم وضعی میں نہیں ہیں۔ لہٰذا حکم کی یہ تعریف جامع نہیں ہے۔

پہلا جواب: یہ ہے کہ ہم تسلیم ہی نہیں کرتے کہ خطاب وضعی حکم ہے بلکہ حکم کی صرف ایک قسم ہے لہٰذا جب خطاب وضعی حکم ہی نہیں ہے تو تعریف میں اس کو شامل کرنے کی ضرورت ہی نہیں ہے۔

دوسرا جواب: یہ ہے کہ حکم کی تعریف میں اقتضاء اور تخییر کا لفظ مذکور ہے۔ اقتضاء کی دو صورتیں ہیں ① صریحی ② ضمنی اور اقتضاء کا لفظ صریحی اور ضمنی دونوں کو شامل ہے، خطاب تکلیفی میں اقتضاء صریحی ہوتا ہے اور خطاب وضعی میں اقتضاء ضمنی ہوتا ہے لہٰذا یہ بھی بالا اقتضاء میں داخل ہو کر حکم کی تعریف میں داخل ہو جائے گا اور تعریف جامع بن جائیگی۔ (التروشیح ص ۲۶۵)

الشق الثانی ...... بَلْ هُوَ الْعِلْمُ بِكُلِّ الْاَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ الْعَمَلِيَّةِ الَّتِیْ قَدْ ظَهَرَ نُزُوْلُ الْوَحْیِ بِهَا، وَ الَّتِیْ انْعَقَدَ الْاِجْمَاعُ عَلَيْهَا مِنْ اَدِلَّتِهَا مَعَ مَلَكَةِ الْاِسْتِنْبَاطِ الصَّحِيْحِ مِنْهَا۔ (ص ۵۳۔ رحمانیہ)

شکل العبارة ثم اشرحها حسب بیان صاحب التوضیح۔ اذکر الاعتراضات الأربعة التی أوردها صاحب التلویح التفتازانی رحمه الله تعالیٰ ببسط ووضوح۔

﴿خلاصۂ سوال﴾ ...... اس سوال کا حاصل تین امور ہیں (۱) عبارت پر اعراب (۲) عبارت کی تشریح بطرزِ صاحبِ توضیح (۳) صاحبِ تلویح کے اعتراضاتِ اربعہ کی تفصیل۔

جواب ...... ① عبارت پر اعراب:۔ کما مرّ فی السوال آنفا۔

② عبارت کی تشریح بطرزِ صاحبِ توضیح:۔ مصنف نے اس عبارت میں فقہ کی تعریف کی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ فقہ ان تمام احکام شرعیہ عملیہ کو دلائل کے ذریعہ جاننے کا نام ہے جن کا ظہور نزولِ وحی سے ہو چکا ہو اور جن احکام شرعیہ پر استنباط صحیح کے ملکہ کے ساتھ اجماع منعقد ہو چکا ہو، ان جمیع احکام سے مراد وہ احکام ہیں جو مجتہد کے زمانہ تک نازل ہو چکے ہوں۔ چونکہ وحی تدریجا نازل ہوتی رہی ہے تو جو احکام ان اوقاتِ مختلفہ میں جمع ہوتے گئے ان کا علم حاصل ہوتا گیا۔ پس صحابہ کرام رضی اللہ عنہم بوقت نزول وحی کے فقہاء تھے اگرچہ بعض احکام بعد میں نازل ہوئے اور ظہور کی قید اسلئے لگائی کہ جب تک نزولِ وحی کا ظہور نہ ہو فقیہ کے لئے اس کا جاننا ضروری نہیں ہے اور ظہورِ وحی سے قبل فقیہ کو مسائل کا علم نہ ہونا یہ اس کی فقاہت پر اثر انداز نہیں ہوگا اور اجماع والے مسائل کے جاننے کی شرط آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ کے بعد والے لوگوں کے لئے ہے کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں نہ اجماع تھا اور نہ اس کی ضرورت تھی کیونکہ اس وقت وحی جیسی نعمت موجود تھی۔

استنباطِ صحیح کے ملکہ کی شرط اس لئے لگائی کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم عربی دان تھے اور احکامِ نازلہ کا انہیں عربی دان ہونے کی وجہ سے علم ہو جاتا تھا لیکن پھر بھی ہر صحابی کو فقیہ نہیں کہا گیا بلکہ صرف مستنبطین کو فقیہ کہا گیا تو معلوم ہوا کہ فقیہ کے لئے علم بالا حکام کے ساتھ

استنباطِ صحیح کا ملکہ بھی ضروری ہے۔

❹ صاحب تلویح کے اعتراضات اربعہ کی تفصیل:۔ صاحب تلویح علامہ تفتازانی نے مصنف ﷫ کی فقہ کی تعریف پر چار اعتراض کئے ہیں ان کی تفصیل درج ذیل ہے۔

① پہلے اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ مصنف ﷫ نے جو تعریف کی ہے یہ فقہ اصطلاحی کی تعریف نہیں ہو سکتی کیونکہ فقہ اصطلاحی لوگوں کے ہاں ایک علم مخصوص اور معین کا نام ہے۔ جیسے باقی علوم مخصوص و معین مسائل کا نام ہیں اور مصنف ﷫ کی ذکر کردہ تعریف کے مطابق فقہ ایک مفہوم کلی کا نام ہے جو زمانہ کے بدلنے سے بدلتا رہتا ہے اور دن بدن کم زیادہ ہوتا رہتا ہے جیسے رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں نزولِ وحی سے مسائل بڑھتے رہے اور نسخ کے ذریعہ مسائل کم ہوتے رہے اسی طرح بعد میں اجماع وغیرہ سے مسائل بڑھتے بھی رہے اور کم بھی ہوتے رہے تو مصنف ﷫ کی ذکر کردہ تعریف کے مطابق فقہ کوئی مخصوص اور معین علم نہیں ہے حالانکہ وہ مخصوص اور معین علم ہے۔

اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ آپ نے کہا کہ قوم کے نزدیک مخصوص و معین علم و مسائل کا نام فقہ ہے، ہم پوچھتے ہیں کہ تخصیص سے کیا مراد ہے۔ تخصیص شخصی مراد ہے یا تخصیص نوعی مراد ہے؟ اگر آپ کہتے ہیں کہ تخصیص شخصی مراد ہے کہ فقہ چند گنے چنے مسائل کا نام ہے کہ نہ کمی ہو سکے اور نہ زیادتی تو ہم یہ بات تسلیم نہیں کرتے کیونکہ یہ دوسرے علوم کی طرح علم ہے اور دوسرے علوم میں علماء کی نظر و فکر سے مسائل کم زیادہ ہوتے رہتے ہیں تو یہ بھی ایک علم ہے اس میں بھی کمی زیادتی ہوگی اور اگر آپ کہتے ہیں کہ تخصیص نوعی مراد ہے تو اس کو ہم تسلیم کرتے ہیں لیکن ایسا ہو سکتا ہے کہ تخصیص نوعی یعنی نوع کی تخصیص باقی رہے اور اس کے افراد کم زیادہ ہوتے رہیں۔ خلاصہ یہ کہ مسائل کا کم زیادہ ہونا تخصیص نوعی کے خلاف نہیں۔

② دوسرے اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ فقہ کی تعریف میں انعقادِ اجماع کی قید ہے تو یہ تعریف صحابہ کرام ﷺ کی فقہ پر صادق نہیں آتی۔ کیونکہ رسول اللہ ﷺ کی زندگی میں اجماع کا وجود ہی نہیں تھا حالانکہ مصنف ﷫ نے **علم بالاحکام التی انعقد علیه الاجماع** کو ضروری قرار دیا ہے۔ لہٰذا رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں جو صحابہ فقیہ تھے ان کی فقہ پر یہ تعریف صادق نہیں آئے گی گویا کہ مصنف ﷫ کی مراد یہ ہوگی کہ فقہ صرف **علم بما ظهر به نزول الوحی** کا نام ہے اگر اجماع نہ ہو اور اگر اجماع ہو تو پھر **علم بما ظهر به نزول الوحی** اور **علم بما انعقد علیه الاجماع** کا نام فقہ ہوگا اور تعریف میں اس قسم کی تشکیک کو ذکر کرنا درست نہیں ہے۔

اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ یہ تشکیک کے قبیل سے نہیں بلکہ شہرت کے قبیل سے ہے کیونکہ یہ بات مشہور ہے کہ آپ ﷺ کے دور میں اجماع کا انعقاد نہیں تھا تو تعریف میں انعقادِ اجماع والی قید یہ آپ ﷺ کے دور کے بعد معتبر ہوگی۔

③ تیسرے اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ مصنف ﷫ کی اس تعریف کے لحاظ سے احکام قیاسیہ علم فقہ سے خارج ہو جائیں گے حالانکہ مسائل قیاسیہ فقہ کے معظم مسائل ہیں۔

اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ مسائلِ قیاسیہ کا جس مجتہد نے استنباط کیا ہے اس کے حق میں یہ مسائل فقہ میں داخل ہیں کیونکہ اس کے نزدیک ان مسائل کا ظہورِ نزول وحی سے ہو چکا ہے دوسرے مجتہد کے حق میں نزولِ وحی سے ظہور نہیں ہوا لہٰذا جس نے اجتہاد کیا ہے صرف اس کے حق میں مسائلِ قیاسیہ فقہ کی تعریف میں داخل ہوں گے۔

④ چوتھے اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ مصنف رحمہ اللہ کی تعریف ظهر به نزول الوحی سے کیا مراد ہے اگر اس سے ظہور فی الجملہ مراد ہے یعنی علی البعض تو پھر بہت سے فقہاء صحابہ رضی اللہ عنہم ان احکام کو نہیں جانتے تھے جن کے ساتھ نزولِ وحی بعض صحابہ پر ظاہر ہو چکی تھی مثلاً صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے بہت سے مسائل میں ام المومنین حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کی طرف رجوع کیا اور انہوں نے ان مسائل کو حل فرمادیا۔ اس تعریف سے لازم آئے گا کہ وہ صحابہ فقیہ نہ ہوں حالانکہ وہ بالاتفاق فقیہ تھے۔ اور اگر ظہور وحی سے مراد ظهور علی الاکثر یعنی کثیر صحابہ پر اس کا ظہور مراد ہے تو یہ بات بھی درست نہیں ہے کیونکہ نزولِ وحی کے وقت اکثر کی تعداد تحت الضبط نہیں آسکتی کیونکہ نزولِ وحی کے وقت اکثر صحابہ اپنے اسفار و متفرق امور میں مشغول رہتے تھے۔ پھر اگر یہ ظہور علی الاکثر تسلیم بھی کرلیا جائے تو وہ احکام جو اخبارِ آحاد سے ثابت ہیں وہ فقہ میں شمار نہ ہوں جب تک کہ شائع ذائع ہو کر ظاہر علی الاکثر نہ ہوں۔ حالانکہ ایسے احکام بھی فقہ میں داخل ہیں الغرض یہ تعریف اعتراض سے خالی نہیں ہے۔

اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ حقیقتاً فقہ دو چیزوں کا نام ہے ① وہ احکامِ منصوصہ جن کا وحی سے ظہور ہو ② وہ احکام کہ جن پر اجماع کا انعقاد ہوا ہو۔ یہ تعریف تمام مجتہدین کی فقہ پر صادق آتی ہے باقی مسائل قیاسیہ یہ حقیقتاً فقہ سے خارج ہیں یہ عوام کی رعایت کرتے ہوئے فقہ میں داخل اور ذکر کئے گئے ہیں۔ خلاصہ یہ کہ مسائل قیاسیہ فقہ حقیقی میں داخل نہیں البتہ فقہ مدون میں داخل ہیں اور اگر فقہ مدون مختلف ہو جائے تو کوئی حرج کی بات نہیں ہے۔ (ترویح ص ۳۱۹)

السوال الثانی ۱۴۲۷ھ

الشق الاول ...... فَيُبْحَثُ فِيهِ عَنْ أَحْوَالِ الْأَدِلَّةِ الْمَذْكُورَةِ وَمَا يَتَعَلَّقُ بِهَا اَلْفَاءُ فِي قَوْلِهِ (فَيُبْحَثُ) مُتَعَلِّقٌ بِحَدِّ هٰذَا الْعِلْمِ اَيْ إِذَا كَانَ حَدُّ أُصُولِ الْفِقْهِ هٰذَا يَجِبُ أَنْ يُبْحَثَ فِيهِ عَنِ الْأَدِلَّةِ وَالْأَحْكَامِ وَ مُتَعَلَّقَاتِهِمَا وَ الْمُرَادُ بِالْأَحْوَالِ الْعَوَارِضُ الذَّاتِيَّهُ ، وَمَا يَتَعَلَّقُ بِهَا عَطْفٌ عَلَى الْأَدِلَّةِ وَ الضَّمِيرُ فِي قَوْلِهِ (بِهَا) يَرْجِعُ إِلَى الْأَدِلَّةِ وَمَا يَتَعَلَّقُ بِهَا هُوَ الْأَدِلَّةُ الْمُخْتَلَفُ فِيهَا كَالْإِسْتِحْسَانِ وَ اسْتِصْحَابِ الْحَالِ وَ أَدِلَّةِ الْمُقَلِّدِ وَ الْمُسْتَفْتِيْ۔ (ص ۶۵۔ رحمانیہ)

شکل العبارة ثم ترجمها اشرح العبارة و انكر العوارض الذاتية للأدلة ۔ عرف الاستحسان واستصحاب الحال۔

﴿خلاصۂ سوال﴾ ...... اس سوال کا حل پانچ امور ہیں (۱) عبارت پر اعراب (۲) عبارت کا ترجمہ (۳) عبارت کی تشریح (۴) ادلہ کے عوارضِ ذاتیہ کی وضاحت (۵) استحسان اور استصحابِ حال کی تعریف۔

جواب ...... ① عبارت پر اعراب:۔ کما مرّ فی السوال آنفا۔

② عبارت کا ترجمہ:۔ پس اس علم میں ادلہ مذکورہ کے احوال اور جو کچھ ان ادلہ مذکورہ کے ساتھ متعلق ہوتا ہے ان کے احوال سے بحث کی جائے گی۔ فاء مصنف کے قول فیبحث میں اس علم کی تعریف کے ساتھ متعلق ہے یعنی جب اصول فقہ کی تعریف العلم بالقواعد التی یتوصل بها الیه ہے تو ضروری ہے کہ اس علم میں ادلہ اور احکام اور ان کے متعلقات کے احوال سے بحث کی جائے اور احوال سے مراد عوارضِ ذاتیہ ہیں اور ما یتعلق بها کا عطف ادلہ پر ہے۔ اور مصنف کے قول میں بها کی ضمیر

ادلہ اور اُسکے متعلقات کی طرف لوٹ رہی ہے اور وہ متعلقات وہ ادلہ ہیں جن میں اختلاف ہے جیسے استحسان، استصحاب حال اور مقلد و مستفتی کی ادلہ۔

③ **عبارت کی تشریح:۔** مصنف رحمہ اللہ کی عبارت **فیجث** میں **فاء تفریعیہ** ہے۔ اس کا تعلق اصول فقہ کی تعریف کے ساتھ ہے اور یہ عبارت اسی پر متفرع و مرتب ہے۔ عبارت کا حاصل یہ ہے کہ جب اصولِ فقہ کی تعریف **ھو علم بقواعد التی یتوصل بھا الی الفقه علی وجه التحقیق** ہے اور قواعد سے مراد وہ قضایا کلیہ ہیں جو مسائلِ فقہ و احکامِ فقہ پر دلیل بنتے ہیں تو ثابت ہوا کہ اصولِ فقہ میں ادلہ اور احکام کے احوال سے اور ان کے متعلقات سے بھی بحث کی جاتی ہے پھر یہ وضاحت فرمائی کہ احوالِ ادلہ سے مراد ان کے عوارضِ ذاتیہ ہیں۔ **وما یتعلق بھا** کی ترکیب بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ واؤ عاطفہ ہے **ما یتعلق بھا** کا عطف ادلہ پر ہے اور "**بھا**" کی ضمیر ادلّہ کی طرف راجع ہے اور **ما یتعلق بھا** میں دو احتمال ہیں ① متعلقات سے مراد وہ دلائل ہیں جن میں اختلاف ہے۔ یعنی بعض کے ہاں ان کا دلائل ہونا معتبر ہے اور بعض کے نزدیک معتبر نہیں ہے۔ جیسے استصحاب الحال عند الشوافع حجت ہے اور عند الاحناف حجت نہیں اور استحسان ہمارے احناف کے نزدیک حجت ہے اور شافعیہ کے نزدیک حجت نہیں۔

② متعلقات سے مراد وہ اشیاء ہیں جن کا ادلہ اربعہ کے ساتھ تعلق مثبت للاحکام ہونے کے اعتبار سے ہے مثلاً بحث عن الاجتهاد، مسائل راوی، شرائطِ راوی، محلِ خبر، انقطاعِ خبر، کیفیتِ سماع، راوی میں طعن وغیرہ۔ یہ سب ادلۃ اربعہ کے متعلقات ہیں۔

④ **ادلہ کے عوارضِ ذاتیہ کی وضاحت:۔** ادلہ کے عوارضِ ذاتیہ کی تین اقسام ہیں۔ ① وہ عوارضِ ذاتیہ جو اس فن میں **مبحوث عنھا** اور مقصودِ اصلی ہوتے ہیں اور اس فن میں انہی عوارضِ ذاتیہ سے ہی بحث کی جاتی ہے یعنی ان کو اصالۃً ذکر کیا جاتا ہے وہ عارضِ ذاتی ادلہ کا مثبت للحکم ہونا ہے ② وہ عوارضِ ذاتیہ جن سے بحث کرنا اس فن میں مقصودِ اصلی تو نہیں ہے لیکن ان سے اس لئے بحث کی جاتی ہے کہ ان کا مبحوث عنھا اصلی کے ساتھ کافی تعلق ہوتا ہے مثلاً دلیل کا عام ہونا، خبر ہونا، عبارۃ النص ہونا، دلالۃ النص، اقتضاء النص وغیرہ ہونا یہ سب ادلۃ کے عوارضِ ذاتیہ ہیں لیکن خود **مبحوث عنھا** نہیں بلکہ ان کا **مبحوث عنھا** کے ساتھ خصوصی تعلق ہے مثلاً اگر دلیل عام ہوگی تو کس حکم کیلئے مثبت ہوگی اگر مشترک ہوگی تو کس حکم کیلئے مفید ہوگی وغیرہ ذالک ③ عوارضِ ذاتیہ کی تیسری قسم وہ عوارضِ ذاتیہ ہیں جو نہ خود **مبحوث عنھا** ہوں اور نہ ہی **مبحوث عنھا** کے ساتھ ان کا خصوصی تعلق ہو مثلاً دلیل کا قدیم یا حادث ہونا۔ جملہ اسمیہ یا فعلیہ ہونا دلیل کا ثلاثی یا رباعی ہونا، معرب یا مبنی ہونا وغیرہ یہ بھی ادلہ کے عوارضِ ذاتیہ ہیں لیکن نہ تو **مبحوث عنھا فی ھذ الفن** ہیں اور نہ ہی **مبحوث عنھا** کے متعلقات ہیں۔

⑤ **استحسان اور استصحاب حال کی تعریف:۔** استحسان: ادلہ اربعہ میں سے ایسی دلیل کا نام ہے جو قیاسِ جلی کے معارض ہو اور جب وہ قیاس جلی سے اقویٰ ہو تو اس پر عمل کرنا، قیاس کو چھوڑنا اور لوگوں کیلئے جو زیادہ نفع مند ہو اس کو عمل میں لانا۔

استصحابِ حال: شئی کو جس حال پر وہ پہلے ہے مغیر و مزیل کے معدوم ہونے کی وجہ سے اُسی سابقہ حال پر باقی رکھنا۔

الشق الثانی ......**فالجمع وما فی معناه یطلق علی الثلاثة فصاعدا لان الجمع ثلاثة وعند البعض اثنان لقوله تعالی فان کان له اخوة والمراد اثنان وقوله تعالی فقد صغت قلوبکما وقوله الاثنان فما فوقهما جماعة**

اشرح العبارة المذکورة بوضوح ـ ما هو الدلیل علی ان اقل الجمع ثلاثة ؟ ـ اجب عن الایتین المذکورتین والحدیث الدال علی ان اقل الجمع اثنان ـ ما هو المنتهی لتخصیص الجمع ؟ (ص ۱۴۶ـ رحمانیہ)

﴿خلاصۂ سوال﴾ ......اس سوال میں چار امور توجہ طلب ہیں (۱) عبارت کی تشریح (۲) اقل الجمع ثلاثة کی دلیل (۳) آیتین اور حدیث شریف کا جواب (۴) جمع کی تخصیص کا منتہی ۔

جواب ...... ❶ **عبارت کی تشریح:** ـ عبارت کا حاصل یہ ہے کہ جمع کا صیغہ یا وہ صیغہ جو جمع کے معنی میں ہے یعنی جمع حقیقی ہو یا حکمی ، جمہور کے نزدیک اس کا اطلاق کم از کم تین افراد پر ہوتا ہے ۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ اہلِ لغت کا اس پر اجماع ہے کہ واحد ، تثنیہ اور جمع میں سے ہر ایک کے لئے الگ الگ الفاظ و صیغے وضع ہیں اور جمع کے صیغہ کا الگ موضوع ہونا دلیل ہے کہ جمع کے صیغے کا اطلاق واحد اور تثنیہ پر نہیں ہوسکتا ۔

بعض حضرات نے فرمایا کہ جمع صوری و حقیقی کا اطلاق کم از کم دو پر ہوتا ہے اور استدلال میں دو آیتیں اور ایک حدیث پیش کی ہے کہ ان تینوں نصوص میں دو پر بھی جمع کا اطلاق کیا گیا ہے پس معلوم ہوا کہ جمع کا کم سے کم فرد دو ہے ۔

❷ **اقل الجمع ثلاثة کی دلیل:** ـ ابھی تشریح کے ضمن میں جمع کا کم سے کم فرد تین ہونے پر جمہور کی دلیل گزر چکی ہے کہ اہلِ لغت کا اجماع ہے کہ جمع کا کم سے کم فرد تین ہے دو تثنیہ کا صیغہ ہے وہ جمع کا فرد نہیں ہے ، جب اس کے لئے الگ صیغہ وضع ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ جمع کا غیر ہے ۔

❸ **آیتین اور حدیث شریف کا جواب:** ـ پہلی آیت کا جواب یہ ہے کہ یہ آیت میراث سے متعلق ہے اور میراث و وصیت میں اقلِ جمع دو ہونے پر اتفاق ہے اور ہماری بحث بابِ میراث اور وصیت کے علاوہ سے ہے لہٰذا اس آیت سے استدلال کرنا درست نہیں ۔

دوسری آیت کا جواب یہ ہے کہ **فقد صغت قلوبکما** یہاں پر قلوب کا اطلاق تثنیہ پر مجازاً ہے جیسے کبھی جمع کا اطلاق ایک پر مجازاً ہوتا ہے جیسے **قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لکم** میں **الناس** سے مراد ایک فرد (نعیم بن مسعود الاشجعی) ہے مگر اس بات کا کوئی بھی قائل نہیں ہے کہ اقلِ جمع کی مقدار ایک ہے ۔

حدیث کے جوابات: ① یہ ہے کہ یہ حدیث میراث اور وصیت سے متعلق ہے اور ان میں اقلِ جمع بالاتفاق دو ہیں ② یہ ہے کہ یہ حدیث جماعت کی نماز کے متعلق ہے کہ جب مقتدی دو ہوں تو امام مقتدیوں سے آگے کھڑا ہوتا ہے اور جب مقتدی ایک ہو تو امام کے دائیں طرف کھڑا ہوگا ③ یہ ہے کہ یہ حدیث سفر کے متعلق ہے کہ ابتداءً جب اسلام کمزور تھا اس وقت ایک دو آدمیوں کو اکیلا سفر کرنے سے منع کیا گیا تھا پھر جب اسلام کی قوت ظاہر ہوگئی تو دو آدمیوں کو سفر کرنے کی اجازت دی گئی چنانچہ فرمایا **الاثنان فما فوقهما جماعة** لہٰذا اس حدیث کا تعلق احکام کے ساتھ ہے لغت کے ساتھ نہیں ہے ۔

❹ **جمع کی تخصیص کا منتہی:** ـ حنفیہ کے نزدیک عام کے وہ الفاظ جو اپنے صیغہ کے اعتبار سے مفرد ہیں مگر جمع والا معنی ادا کرتے ہیں مثلاً **مَنْ** و **مَا** یا جمع کے وہ صیغے کہ الف لام داخل ہونے کی وجہ سے جن کی جمعیت باطل ہوچکی ہو ان تمام الفاظ میں ایک تک تخصیص ہوسکتی ہے کیونکہ اگر ایک فرد بھی ان کے تحت باقی نہ رہے تو لفظ کا مدلول فوت ہوجائے گا ۔ البتہ عام کے وہ افراد جو صیغہ اور

معنی کے اعتبار سے جمع ہوں اور نکرہ ہوں جیسے رجال ونساء یا وہ الفاظ جو صرف معنی کے اعتبار سے جمع ہوں جیسے قوم و رھط ان میں تین تک تخصیص ہوسکتی ہے اس سے زائد نہیں۔ جبکہ بعض شوافع ومالکیہ کے نزدیک اقل جمع دو ہے یعنی جمع میں دو تک تخصیص ہوسکتی ہے، دلائل ابھی گزر چکے ہیں۔ (قوت الاخیار ج ۱ ص ۳۵۰)

﴿السوال الثالث﴾ ۱۴۲۷ھ

الشق الاول ...... وَ النَّكِرَةُ فِيْ غَيْرِ هٰذِهِ الْمَوَاضِعِ خَاصٌّ، لٰكِنَّهَا تَكُوْنُ مُطْلَقَةً إِذَا كَانَتْ فِي الْإِنْشَاءِ نَحْوُ قَوْلِهٖ تَعَالٰى (إِنَّ اللّٰهَ يَأْمُرُكُمْ اَنْ تَذْبَحُوْا بَقَرَةً) وَيَثْبُتُ بِهَا وَاحِدٌ مَجْهُوْلٌ عِنْدَ السَّامِعِ إِذَا كَانَتْ فِي الْاَخْبَارِ نَحْوُ: رَاَيْتُ رَجُلًا فَإِذَا اُعِيْدَتْ نَكِرَةً كَانَتْ غَيْرَ الْاُوْلٰى، وَإِذَا اُعِيْدَتْ مَعْرِفَةً كَانَتْ عَيْنَهَا لِاَنَّ الْاَصْلَ فِي اللَّامِ الْعَهْدُ وَ الْمَعْرِفَةُ إِذَا اُعِيْدَتْ مَعْرِفَةً فَكَذٰلِكَ فِي الْوَجْهَيْنِ۔

شكل العبارة ثم ترجمها ترجمة سلسة۔ اشرح القواعد المذكورة فى العبارة ووضحها بالامثلة ماهو وجه اصلية العهد فى اللام۔

﴿خلاصۂ سوال﴾ ...... اس سوال میں چار امور حل طلب ہیں (۱) عبارت پر اعراب (۲) عبارت کا ترجمہ (۳) عبارت میں مذکور قواعد کی تشریح مع امثلہ (۴) لامِ عہدی کے اصل ہونے کی وجہ۔

جواب ...... ① عبارت پر اعراب:۔ كما مرّ فى السوال آنفا۔

② عبارت کا ترجمہ:۔ اور نکرہ ان مواقع کے علاوہ میں خاص ہے۔ لیکن وہ نکرہ جب انشاء میں ہو تو مطلق ہوتا ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے اِنَّ اللّٰهَ يَاْمُرُكُمْ الخ اور وہ نکرہ جب خبر میں واقع ہو تو سامع کے ہاں ایک فردِ مجہول ثابت ہوگا جیسے رجلا پس جب نکرہ کو نکرہ بنا کر لوٹایا جائے تو وہ اولیٰ کا غیر ہوگا اور جب معرفہ بنا کر لوٹایا جائے تو اس وقت اولیٰ کا عین ہوگا اس لئے کہ لام میں اصل عہد ہے اور معرفہ کو جب معرفہ بنا کر لوٹایا جائے تو دونوں وجہوں میں اسی طرح ہوگا۔

③ عبارت میں مذکور قواعد کی تشریح مع امثلہ:۔ ماقبل میں مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے چند مقامات (نکرہ تحت النفی، تحت الشرط، موصوفہ بصفت عام) ذکر کئے ہیں کہ ان صورتوں میں نکرہ عام ہوتا ہے، ان مقامات کے علاوہ اگر نکرہ آجائے تو اس کے متعلق چار قواعد اور پھر معرفہ کے متعلق دو قواعد ذکر کئے ہیں۔ ① نکرہ کے متعلق پہلا ضابطہ یہ ہے کہ اگر مذکورہ مقامات کے علاوہ نکرہ موضع انشاء میں آجائے تو یہ نکرہ خاص ہوگا لیکن کسی قید کیساتھ مقید نہیں ہوگا جیسے ان اللّٰہ یأمرکم ان تذبحوا بقرۃ اس میں بقرۃ نکرہ موضع انشاء میں ہے اسلئے اس سے ایک گائے مراد ہے اور وہ کسی قید کے ساتھ مقید نہیں ہے، مگر بنی اسرائیل نے از خود بار بار پوچھ کر اپنے اوپر قیدیں لگوائیں ② اگر یہی نکرہ موضع اخبار میں آ جائے تو اس نکرہ سے ایک فرد ثابت ہوجائے گا اور وہ فرد سامع کے اعتبار سے مجہول ہوگا جیسے رأیت رجلا یہاں رجلا نکرہ ہے اور اخبار میں واقع ہے اس لئے اس سے ایک فرد مراد ہے وہ فرد اگرچہ متکلم کے ہاں متعین ہے لیکن سامع کے ہاں یہ فرد مجہول ہے ③ نکرہ کو جب دوبارہ نکرہ ہی ذکر کیا جائے تو ثانی غیر اُولیٰ ہوگا یعنی دونوں کا مصداق علیحدہ ہوگا کیونکہ اگر دوسرا نکرہ بعینہٖ پہلا نکرہ ہو جائے تو نکرہ میں تعیین ہوجائے گا اور نکارت باقی نہ رہے گی جو

کہ خلاف مفروض ہے جیسے فَاِنَّ مَعَ الْعُسْرِ یُسْرًا۔ اِنَّ مَعَ الْعُسْرِ یُسْرًا اس آیت میں یُسْرًا نکرہ ہے جس کو دوبارہ بھی نکرہ لایا گیا ہے لہٰذا ضابطہ کے پیش نظر ثانی یُسْرًا اول کا غیر ہے۔ اول سے مراد عہد نبوی کی فتوحات اور ثانی سے مراد عہد خلفاء کی فتوحات ہیں یا اول سے دنیا کا یُسر اور ثانی سے آخرت کا یُسر مراد ہے ④ نکرہ کو جب معرفہ بنا کر ذکر کیا جائے یعنی ایک لفظ کو پہلے نکرہ لایا جائے پھر اسی لفظ کو لام تعریف یا اضافت الی المعرفہ کی صورت میں معرفہ ذکر کیا جائے تو ثانی عین اولیٰ ہوگا یعنی دونوں کا مصداق ایک ہی ہو گا۔ جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد كَمَآ اَرْسَلْنَآ اِلٰى فِرْعَوْنَ رَسُوْلًا فَعَصٰى فِرْعَوْنُ الرَّسُوْلَ ان آیات میں لفظ رسول اولاً نکرہ مذکور ہے پھر اسی کا لام کے ساتھ معرفہ بنا کر اعادہ کیا گیا ہے تو ان دونوں سے مراد ایک ہی رسول حضرت موسیٰ علیہ السلام ہیں۔

⑤ معرفہ کے متعلق پہلا قاعدہ یہ ہے کہ معرفہ کو جب دوبارہ معرفہ لایا جائے تو دوسرا معرفہ بعینہٖ پہلا معرفہ ہوگا کیونکہ دوسرے پر جو لام تعریف داخل ہے وہ اس معہود کی طرف مشیر ہوگا جس کا ذکر ماقبل میں ہو چکا ہے۔ اور اس صورت میں دونوں معرفوں کا مصداق ایک ہی ہوگا جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد فَاِنَّ مَعَ الْعُسْرِ یُسْرًا۔ اِنَّ مَعَ الْعُسْرِ یُسْرًا۔

⑥ معرفہ کے متعلق دوسرا قاعدہ یہ ہے کہ معرفہ کو دوبارہ نکرہ بنا کر ذکر کیا جائے تو نکرہ معرفہ کا غیر ہوگا یعنی دونوں کا مصداق علیحدہ علیحدہ ہوں گے کیونکہ اگر ثانیہ یعنی نکرہ کو عین اولیٰ قرار دیا جائے تو اس صورت میں کسی حرف کے اشارہ کے تعین پر دلالت کئے بغیر نکرہ متعین ہو جائے گا حالانکہ تعین پر دلالت کرنے والے حرف کے اشارہ کے بغیر نکرہ کا متعین ہونا باطل ہے۔ لہٰذا معرفہ کو نکرہ بنا کر لوٹانے کی صورت میں نکرہ معرفہ کا غیر ہوگا نہ کہ عین۔ اس کی نص میں کوئی مثال موجود نہیں ہے۔

④ لام عہدی کے اصل ہونے کی وجہ:۔ لام تعریف کی چار اقسام ہیں ① عہد خارجی ② عہد ذہنی ③ استغراقی ④ جنسی۔

اگر الف لام کے مدلول سے مراد اس کی ماہیت ہو افراد مراد نہ ہوں تو وہ جنسی اور طبعی ہے اور اگر افراد مراد ہوں تو پھر اگر تمام افراد مراد ہوں تو یہ استغراقی ہے اور اگر بعض افراد مراد ہوں تو پھر اگر وہ خارج میں متعین ہوں تو یہ عہد خارجی ہے اور اگر خارج میں متعین نہ ہوں تو عہد ذہنی ہے۔

لام تعریف میں اصل لام عہد ہے خواہ خارجی ہو یا ذہنی ہو پھر اس کے بعد لام استغراق اس کے بعد لام جنس ہے کیونکہ وہ لفظ جس پر لام تعریف داخل ہوتا ہے وہ بغیر لام کے دال علی الماہیۃ ہے تو لام کے داخل ہونے کے بعد لام کو فائدہ جدیدہ پر محمول کرنا بہتر ہے۔ اس لئے لام کو تعریف ماہیت کے لئے لینا بہتر نہیں ہے اور فائدہ جدیدہ یا تو تعریف عہد کا ہو سکتا ہے یا استغراق جنس کا، پھر تعریف عہد اَولیٰ من الاستغراق ہے کیونکہ جب بعض افراد جنس کا ذکر موجود ہے خواہ خارجاً ہو یا ذہناً تو لام کو اسی بعض پر محمول کرنا اولیٰ اور بہتر ہے بنسبت اس کے کہ جمیع افراد پر محمول کریں کیونکہ اس صورت میں بعض کا مراد ہونا متیقن اور کل کا مراد ہونا محتمل ہے اور متیقن محتمل سے اولیٰ ہوتا ہے لہٰذا لام تعریف میں لام عہد لام استغراق سے اولیٰ ہے اور لام استغراق لام جنس سے اولیٰ ہے۔

الشق الثانی ...... وَ ثَبَتَ اَيْضًا اَنَّ الْحَقِيْقَةَ اِذَا قَلَّ اِسْتِعْمَالُهَا صَارَتْ مَجَازًا، وَالْمَجَازُ اِذَا كَثُرَ اِسْتِعْمَالُهٗ صَارَ حَقِيْقَةً۔ ثُمَّ كُلٌّ وَاحِدٍ مِّنَ الْحَقِيْقَةِ وَالْمَجَازِ اِنْ كَانَ فِيْ نَفْسِهٖ بِحَيْثُ لَا يَسْتَتِرُ الْمُرَادُ فَصَرِيْحٌ وَ اِلَّا فَكِنَايَةٌ۔ فَالْحَقِيْقَةُ الَّتِيْ لَمْ تُهْجَرْ صَرِيْحٌ، وَالَّتِيْ هُجِرَتْ وَ غَلَبَ مَعْنَاهَا الْمَجَازِيُّ كِنَايَةٌ، وَ الْمَجَازُ الْغَالِبُ الْاِسْتِعْمَالِ صَرِيْحٌ، وَ غَيْرُ الْغَالِبِ كِنَايَةٌ۔

شکل العبارة و اشرحها ماهي الكناية عند علماء الأصول؟ وضحها بالمثال. وضح الفرق بين الكناية والمجاز

﴿خلاصہ سوال﴾ ...... اس سوال میں چار امور مطلوب ہیں (۱) عبارت پر اعراب (۲) عبارت کی تشریح (۳) اصولیین کے نزدیک کنایہ کی تعریف مع مثال (۴) کنایہ اور مجاز میں فرق۔

جواب ...... ❶ عبارت پر اعراب:۔ کما مرّ فی السوال آنفا۔

❷ عبارت کی تشریح:۔ عبارت کا حاصل یہ ہے کہ حقیقت و مجاز ہونے کا دارومدار استعمال پر ہے، اگر حقیقت کا استعمال قلیل ہو تو وہ بھی مجاز ہو جاتی ہے۔ اور اگر مجاز کا استعمال کثیر ہو تو وہ بھی حقیقت بن جاتا ہے۔ مثال کے طور پر لفظ صلوٰۃ لغوی اعتبار سے دعا میں حقیقت اور ارکانِ مخصوصہ میں مجاز تھا۔ اب اصطلاح شریعۃ میں اس کا استعمال ارکان مخصوصہ میں اس قدر کثیر ہو گیا ہے کہ اس کا دعا والا حقیقی معنی بالکل بھول گیا ہے۔ لہٰذا اب صلوٰۃ کا لفظ ارکان مخصوصہ میں حقیقت اور دعا میں مجاز ہوگا۔ پھر اگر حقیقت یا مجاز کی مراد فی حدذاتہ مستور و مخفی نہیں بلکہ واضح ہے تو پھر یہ صریح ہیں اور اگر ان کی مراد مستتر اور مخفی ہے تو یہ کنایہ ہیں۔ اور وہ حقیقت جو مہجور الاستعمال ہے اور اس کا مجازی معنی غالب الاستعمال ہے، تو وہ حقیقۃ کنایہ ہے کیونکہ حقیقت مہجورہ کی مراد مفہوم نہیں ہوتی، اور مجاز متعارف و غالب الاستعمال صریح ہوگا اور مجاز غیر غالب وغیر متعارف کنایہ ہوگا۔

❸ اصولیین کے نزدیک کنایہ کی تعریف مع مثال:۔ علماءِ اصول کے نزدیک کنایہ ہر وہ حقیقۃ یا مجاز ہے کہ بذاتہ اس کی مراد مستور اور مخفی ہو اور بغیر قرینہ کے مفہوم نہ ہوتی ہو۔ جیسے ضمائر (ھو، انت، انا) کیونکہ ان تمام کو اس لئے وضع کیا گیا ہے تاکہ متکلم ان کو استتار اور اخفاء کے طور پر استعمال کر سکے مثلاً اگر کوئی شخص زید کے نام کی صراحت نہ کرنا چاہے تو وہ "ھو" کہے گا کیونکہ ضمائر کی مراد پوشیدہ ہوتی ہے۔ اسلئے آپ ﷺ نے "انا" کہنے والے صحابی سے ناراضگی کا اظہار فرمایا تھا۔

❹ کنایہ اور مجاز میں فرق:۔ علماءِ اصول کے نزدیک کنایہ مجاز کی ہی ایک قسم ہے ان میں فرق نہیں ہے البتہ علماءِ بیان کے نزدیک کنایہ اور مجاز کے درمیان فرق ہے۔ کنایہ اپنے معنی موضوع لہ میں استعمال کیا جاتا ہے لیکن مقصود اس سے معنی ثانی ہوتا ہے۔ اور مجاز معنی غیر موضوع لہ میں استعمال ہوتا ہے۔

﴿الورقة الرابعة : فی اصول الفقه﴾

﴿السوال الاوّل﴾ ۱۴۲۸ھ

الشق الاوّل ...... وَ شُرِطَ لِكِلَا التَّعْرِيفَيْنِ الطَّرْدُ وَ الْعَكْسُ فَإِذَا قِيلَ فِي تَعْرِيفِ الْإِنْسَانِ إِنَّهُ حَيَوَانٌ مَاشٍ لَايَطَّرِدُ وَلَوْ قِيلَ حَيَوَانٌ كَاتِبٌ بِالْفِعْلِ لَا يَنْعَكِسُ ۔ (ص ۲۹۔ رحمانیہ)

شكل العبارة ثم اشرحها بوضوح ۔ وضح معنى الاطراد والانعكاس واذكر فائدتهما ۔ ما هو الفرق بين التعريف الاسمى والحقيقى و اشرح الماهية الحقيقية والاعتبارية۔

﴿خلاصہ سوال﴾ ...... اس سوال کا خلاصہ پانچ امور ہیں (۱) عبارت پر اعراب (۲) عبارت کی تشریح (۳) اطراد و انعکاس کا معنی اور فائدہ (۴) تعریف اسمی اور حقیقی کے درمیان فرق (۵) ماہیۃ حقیقیہ اور اعتباریہ کی تشریح۔

جواب ...... ① **عبارت پر اعراب:۔** کما مرّ فی السوال آنفا۔

② **عبارت کی تشریح:۔** مصنف ؒ کی اس عبارت کا حاصل یہ ہے کہ تعریف حقیقی ورسمی کے لئے طرد وعکس شرط ہے۔یعنی جہاں تعریف وحد صادق آئے وہاں معرّف ومحدود بھی صادق آئے۔اگر حد وتعریف صادق آئے محدود صادق نہ آئے تو تعریف مطرد نہیں بلکہ کہا جائے گا کہ یہ تعریف غیر مطرد یعنی دخول غیر سے مانع نہیں مثلاً انسان کی تعریف **ھو حیوان ماشٍ** کے ساتھ کی جائے تو یہ تعریف غیر مطرد ہے کیونکہ یہ تعریف فرس وحمار پر بھی صادق ہے جبکہ ان کو انسان نہیں کہا جاتا تو تعریف صادق آرہی ہے اور محدود ومعرّف صادق نہیں آرہا اور عکس کی تعریف یہ ہے کہ جہاں محدود ومعرّف صادق آئے وہاں حد وتعریف بھی صادق آئے۔
اگر محدود ومعرّف تو صادق آرہا ہے لیکن تعریف وحد صادق نہیں آرہی تو وہ تعریف منعکس نہ ہوگی بلکہ کہا جائے گا کہ یہ تعریف اپنے تمام افراد کو جامع نہیں ہے مثلاً انسان کی تعریف **ھو حیوان کاتب بالفعل** کے ساتھ کی جائے تو یہ تعریف غیر منعکس ہے کیونکہ جو انسان کاتب بالفعل نہیں ہے اس پر محدود (انسان) تو صادق آرہا ہے لیکن تعریف وحد صادق نہیں آرہی لہٰذا یہ تعریف جامع نہیں ہے۔الحاصل تعریف حقیقی واسمی کا مطرد ومنعکس ہونا یعنی جامع اور دخول غیر سے مانع ہونا ضروری ہے۔

③ **اطراد وانعکاس کا معنی اور فائدہ:۔** اطراد طرد سے مشتق ہے طرد کا معنی ہے **صدق المحدود علی الحد بصدق کلی** یعنی جس چیز پر شئی کی تعریف صادق آئے اس پر وہ شئی بھی صادق آئے۔
انعکاس عکس سے مشتق ہے۔عکس کے دو معنی ہیں ① نقیض یعنی مثبت کو منفی اور منفی کو مثبت کرنا جیسے "**کل انسان حیوان**" اسکی نقیض **کلما لیس بانسان لیس بحیوان**۔
② عکسِ مستوی، پھر عکسِ مستوی کے دو معنی ہیں عکسِ مستوی لغوی وعرفی اور عکسِ مستوی اصطلاحی۔عکسِ مستوی لغوی یہ ہے کہ اصل قضیہ کے موضوع کو محمول اور محمول کو موضع بنا دینا بشرطیکہ کیفیت وکمیت اپنے حال پر باقی رہے۔کیفیت کا مطلب یہ ہے کہ اگر اصل قضیہ موجبہ کلیہ ہو تو اس کا عکس بھی موجبہ کلیہ ہوگا۔جیسے **کل انسان ضاحك** اس کا عکس مستوی لغوی **کل ضاحك انسان** ہے اور عکس مستوی اصطلاحی یہ ہے کہ کیفیت اپنے حال پر باقی رہے۔لیکن کمیت اپنے حال پر باقی نہ رہے۔یہی وجہ ہے کہ عکس مستوی اصطلاحی میں موجبہ کلیہ کا عکس مستوی موجبہ جزئیہ آتا ہے جیسے **کل انسان حیوان** اسکا عکس مستوی اصطلاحی **بعض الحیوان انسان** ہے اس جگہ عکس سے مراد عکسِ مستوی لغوی ہے تو طرد کی تعریف ہے **کلما وجد الحد وجد المحدود** اس کا عکسِ مستوی لغوی **کلما وجد المحدود وجد الحد** آئے گا۔دوسرا معنی یہ ہے کہ عکس سے مراد نقیض ہے۔تو طرد کا قضیہ ہے **کلما وجد الحد وجد المحدود** اس کا عکسِ نقیض یہ ہے **کلما لم یصدق علیه الحد لم یصدق علیه المحدود** عکس کا معنی اول ہو یا معنی ثانی دونوں کا حاصل ایک ہے کہ تعریف کا محدود کے تمام افراد کو جامع ہونا۔(التروتح ج۱ص۱۹۷)
طرد کا فائدہ یہ ہے کہ تعریف دخولِ غیر سے مانع ہو جاتی ہے یعنی معرّف کے ماسوا سارے افراد خارج ہو جاتے ہیں۔اور عکس کا فائدہ یہ ہے کہ معرّف کا کوئی فرد تعریف سے خارج نہیں ہوتا بلکہ تعریف تمام افراد کو شامل ہوتی ہے۔

④ **تعریف اسمی اور حقیقی کے درمیان فرق:۔** تعریف حقیقی سے شئی کی ماہیت کے تصور کا فائدہ حاصل ہوتا ہے، کبھی تمام

ذاتیات کی ماہیت کے متصور فی الذہن ہونے کا فائدہ حاصل ہوتا ہے جیسے حد تام میں ہوتا ہے یا بعض ذاتیات کی ماہیت کے متصور فی الذہن ہونے کا فائدہ حاصل ہوتا ہے جیسے حد ناقص میں ہوتا ہے اور تعریف ۔ ای کبھی مسمی کی مشہور لفظ کے ساتھ وضاحت کرتی ہے جیسے الغضنفر الاسد یہاں اسد نے غضنفر کی وضاحت کی ہے اور کبھی مجمل کی تفصیل کرتی ہے جیسے اصل کی تعریف ما یبتنی علیہ غیرہ کے ساتھ کرنے سے اصل کا اجمال دور ہو گیا اور اس کی تفصیل ہو گئی۔

⑤ **ماہیت حقیقیہ اور اعتباریہ کی تشریح:۔** ماہیت حقیقیہ اور ماہیت اعتباریہ میں فرق یہ ہے کہ ماہیت حقیقیہ اپنے وجود و ثبوت میں فی ذاتہ موجود ہوتی ہے عقل کے اعتبار کا اس میں کوئی دخل نہیں ہوتا اور ماہیت اعتباریہ اپنے ثبوت و وجود اور تحقق میں فی ذاتہ نہیں ہوتی بلکہ عقل کے اعتبار کا اس میں دخل ہوتا ہے۔

السؤال الثانی ...... وَقَوْلُهُ مِنْ اَدِلَّتِهَا اَيِ الْعِلْمُ الْحَاصِلُ لِلشَّخْصِ الْمَوْصُوْفِ بِهٖ مِنْ اَدِلَّتِهَا الْمَخْصُوْصَةِ بِهَا وَ هِيَ الْاَدِلَّةُ الْاَرْبَعَةُ وَ هٰذَا الْقَيْدُ يُخْرِجُ التَّقْلِيْدَ لِاَنَّ الْمُقَلِّدَ وَ اِنْ كَانَ قَوْلُ الْمُجْتَهِدِ وَالْمُفْتِيْ دَلِيْلًا لَهُ لٰكِنَّهٗ لَيْسَ مِنْ تِلْكَ الْاَدِلَّةِ الْمَخْصُوْصَةِ وَ قَوْلُهُ التَّفْصِيْلِيَّةُ يُخْرِجُ الْاِجْمَالِيَّةَ كَالْمُقْتَضٰى وَالنَّافِيْ وَقَدْ زَادَ اِبْنُ الْحَاجِبِ عَلٰى هٰذَا قَوْلَهٗ بِالْاِسْتِدْلَالِ " وَلَاشَكَّ اَنَّهٗ مُكَرَّرٌ" (ص۳۹۔رحمانیہ)

شکل العبارۃ و اشرح القیود الاحترازیۃ ۔ ماذا یرید ابن الحاجبؒ بقولہ "بالاستدلال"؟ لماذا رد المصنف صاحب التوضیح علی ابن الحاجبؒ؟ اشرح المسئلۃ ببیان صاحب التلویح۔

﴿خلاصہ سوال﴾ ...... اس سوال کا حاصل پانچ امور ہیں (۱) عبارت پر اعراب (۲) قیود احترازیہ کی تشریح (۳) بالاستدلال سے علامہ ابن حاجبؒ کی مراد (۴) صاحب توضیح کے ابن حاجبؒ پر رد کی وجہ (۵) مسئلہ کی تشریح بطرز صاحب تلویح۔

جواب ...... ① **عبارت پر اعراب:۔** کما مرّ فی السوال آنفا۔

② **قیود احترازیہ کی تشریح:۔** اس عبارت میں دو قیود احترازیہ ہیں **من ادلتہا، التفصیلیہ** ۔ **من ادلتہا** میں ادلہ سے مخصوص ادلہ (کتاب، سنت، اجماع اور قیاس) مراد ہیں اور **من ادلتہا** سے علم مقلد خارج ہو جائے گا کیونکہ اس کا علم ادلہ اربعہ سے حاصل نہیں ہوتا بلکہ اس کی دلیل صرف قول مجتہد اور قول مفتی ہوتا ہے۔ اور **التفصیلیہ** کی قید سے وہ علم خارج ہو جائے گا جو ادلہ اجمالیہ سے حاصل ہو، ادلہ اجمالیہ سے مراد مقتضی اور نافی ہیں مثلاً یوں کہا جائے **ھذا حکم ثابت لوجود مقتضی** اور **ھذا الحکم لیس بثابت لوجود النافی** اس جیسے علم کو فقہ نہیں کہا جائے گا۔

③ **بالاستدلال سے علامہ ابن حاجب کی مراد:۔** علامہ ابن حاجبؒ نے فقہ کی تعریف میں **بالاستدلال** کے لفظ کا جو اضافہ کیا ہے اس سے انکی مراد علم جبرائیل علیہ السلام اور علم الرسول ﷺ کو خارج کرنا ہے کیونکہ علم جبرائیل علیہ السلام اور علم الرسول ﷺ کو فقہ نہیں کہا جاتا اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر احکام کا علم ادلہ سے ہوگا تو وہ دو حال سے خالی نہیں ہے یا تو حصول علم دلیل سے بدیہی طور پر ہوگا یعنی دلیل میں غور و فکر سوچ و بچار کی ضرورت نہیں ہوگی بلکہ دلیل کو دیکھتے ہی بلا تدبر حکم معلوم ہوگا یا وہ مقدمات کو ترتیب دینے سے حاصل ہوگا۔ اگر پہلی صورت ہو تو اصطلاح میں اس کو فقہ نہیں کہیں گے۔ جیسے علم جبرائیل علیہ السلام اور علم الرسول ﷺ اور اگر دوسری صورت ہو تو اس کو فقہ کہیں

گے۔ تو علامہ ابن حاجب رحمہ اللہ نے بالاستدلال کی قید لگا کر فقہ کی تعریف سے علم جبرائیل علیہ السلام اور علم الرسول ﷺ کو خارج کیا ہے۔

④ صاحب توضیح کے ابن حاجب رحمہ اللہ پر رد کی وجہ:۔ ابن حاجب رحمہ اللہ نے شوافع سے منقول فقہ کی تعریف میں من ادلتھا التفصیلیۃ کے بعد بالاستدلال کی قید لگائی ہے جسکے متعلق مصنف رحمہ اللہ نے کہا کہ لاشك انه مكرر کہ بالاستدلال کی قید مکرر وزائد ہے اسکی ضرورت نہیں ہے کیونکہ جو علم دلیل سے حاصل ہوتا ہے وہ ہمیشہ استدلالی ہوتا ہے اسلئے من ادلتھا کی قید سے ہی علم جبرائیل علیہ السلام، علم الرسول ﷺ اور علم مقلد خارج ہوگئے ہیں اسلئے بالاستدلال کی قید کی ضرورت نہیں ہے یہ قید مکرر ہے۔

⑤ مسئلہ کی تشریح بطرز صاحب تلویح:۔ علامہ تفتازانی رحمہ اللہ کسی طرح سے ابن حاجب رحمہ اللہ پر مصنف رحمہ اللہ کا اعتراض ختم کرنا چاہتے ہیں اسلئے فرماتے ہیں کہ ادلۃ سے علم کا حصول دو طریقے سے ہوتا ہے ① کبھی بدیہی اور ضرورت کے طریقے پر حاصل ہوتا ہے ترتیب امور کی ضرورت پیش نہیں آتی جیسے جبرائیل علیہ السلام کا علم جو احکام شرعیہ کے ساتھ متعلق ہے یہ علم بدیہی اور ضروری ہے ② اور کبھی وہ علم استدلال اور استنباط کے طریقے پر حاصل ہوتا ہے جیسے مجتہد کا علم، تو پہلے کا نام علم فقہ نہیں ہے اسلئے ابن حاجب نے استدلال کی قید کا اضافہ کر کے اس کو فقہ اصطلاحی سے خارج کر دیا تو یہ قید مکرر اور زائد نہیں ہے بلکہ پہلی قسم کیلئے مخرج ہے اور مصنف رحمہ اللہ اس وہم میں مبتلا ہوگئے کہ شاید یہ بھی علم مقلِد کو نکالنے کیلئے ہے اس وجہ سے یقین سے کہہ دیا کہ یہ مکرر ہے کیونکہ علم مقلِد خارج ہو چکا ہے۔

اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ مصنف رحمہ اللہ کو وہم نہیں ہوا شاید ہو سکتا ہے کہ شارح کو وہم ہوا ہے اور شارح نے یہ سمجھا ہے کہ مصنف رحمہ اللہ نے بالاستدلال کی قید کو مقلِد کے علم کو نکالنے کیلئے قرار دیا ہے حالانکہ مصنف رحمہ اللہ کا مقصد یہ ہے کہ جب من ادلتھا کا تعلق علم سے ہو چکا ہے تو اس سے خود بخود واضح ہوتا ہے کہ علم استدلالی ہے چونکہ جو چیز حاصل من الدلیل ہوتی ہے وہ نظری ہوتی ہے وہ بدیہی نہیں ہو سکتی لہٰذا من ادلتھا کی قید سے علم جبرائیل علیہ السلام اور علم رسول ﷺ اور علم مقلِد سب خارج ہوگئے لہٰذا اس کے بعد بالاستدلال کی قید بڑھانا یقیناً تکرار ہے اس کا کوئی فائدہ نہیں۔

﴿السوال الثانی﴾ ۱۴۲۸ھ

الشق الاول ...... التقسيم الأول: اللفظ ان وضع لكثير وضعا متعددا فمشترك أو وضعا واحدا والكثير غير محصور فعام ان استغرق جميع مايصلح له والا فجمع منكر ونحوه۔ (ص۹۴۔رحمانیہ)

اشرح العبارة بحيث يتضح جميع الأقسام مع الأمثلة ۔ ماهو الفرق بين المشترك والعام والجمع المنكر أى شئ يخرج من المحدود بقوله "غير محصور"؟ هل يمكن أن يكون اللفظ الواحد عاماً ومشتركًا؟

﴿خلاصۂ سوال﴾ ...... اس سوال کا حل چار امور ہیں (۱) عبارت کی تشریح مع امثلہ (۲) مشترک، عام اور جمع منکر میں فرق (۳) غیر محصور کی قید کا فائدہ (۴) ایک ہی لفظ کے عام اور مشترک ہونے کی وضاحت۔

جواب ...... ① عبارت کی تشریح مع امثلہ:۔ مصنف رحمہ اللہ نے اس عبارت میں لفظ کی اقسام ثلاثہ (عام، مشترک، جمع منکر) کو وجہ حصر کے ضمن میں بیان کیا ہے اور اس وجہ حصر سے ہر ایک کی تعریف بھی معلوم ہوگئی۔ وجہ حصر یہ ہے کہ لفظ موضوع کی وضع ایک معنی کیلئے ہوگی یا کثیر معانی کیلئے۔ اگر ایک معنی کیلئے وضع ہو تو یہ خاص ہے۔ پھر اگر یہ ایک معنی فرد کے اعتبار سے ہو تو یہ خاص

فردی ہے، اگر ایک معنی نوع کے اعتبار سے ہو تو یہ خاص نوعی ہے اور اگر ایک معنی جنس کے اعتبار سے ہو تو یہ خاص جنسی ہے۔ اگر کثیر معنی کیلئے وضع ہو تو پھر دو حال سے خالی نہیں، اگر کثیر معانی کیلئے الگ الگ وضع ہو تو یہ مشترک ہے۔ جیسے لفظ عین اسکی ایک وضع آنکھ کیلئے ہے، ایک وضع سونے کیلئے ہے اور ایک وضع **عین المیزان** (یعنی ترازو کا وہ جز جس کے ساتھ اس کی صحت وزن معلوم ہوتی ہے) کیلئے ہے۔ اگر ہر ایک معنی کیلئے الگ الگ وضع نہ ہو بلکہ سب کیلئے ایک ہی وضع ہو تو پھر دو حال سے خالی نہیں، یہ کثیر معانی محصور فی العدد ہونگے یا نہیں۔ اگر محصور فی العدد ہوں تو یہ اقسام خاص میں سے ہے جیسے لفظ مائۃ اور اگر وہ کثیر معانی محصور فی العدد نہ ہوں تو پھر دو حال سے خالی نہیں وہ اپنے تمام افراد کو شامل ہوگا یا نہیں۔ اگر اپنے تمام افراد کو شامل ہو تو پھر وہ عام ہوگا، ورنہ وہ جمع منکر ہوگا۔
مذکورہ وجہ حصر سے ہر ایک قسم کی تعریف معلوم ہوگئی کہ مشترک: وہ لفظ ہے جو کثیر معانی کے لئے وضع ہو اور وضع بھی متعدد ہو جیسے لفظِ عین باصرہ کے لئے الگ اور عین المیز ان کے لئے الگ وضع ہے۔

عام: وہ لفظ ہے جو کثیر معانی کیلئے ایک ہی دفعہ وضع ہو اور وہ کثیر معانی محصور فی العدد نہ ہوں اور اپنے تمام افراد کو شامل ہو جیسے رجال وغیرہ۔
جمع منکر: وہ لفظ ہے جو کثیر معانی کے لئے ایک ہی دفعہ وضع ہو اور وہ کثیر معانی محصور بھی نہ ہوں اور وہ اپنے تمام افراد کو شامل بھی نہ ہو جیسے **رأیت رجالًا**۔ خاص: وہ لفظ ہے جو ایک ہی معنی کے لئے وضع ہو چاہے وحدتِ نوعی ہو، یا وحدتِ شخصی ہو یا جنسی ہو جیسے **زید، رجل، انسان**، زید وحدتِ شخصی کی مثال ہے۔ رجل وحدتِ نوعی کی مثال ہے۔ انسان وحدتِ جنسی کی مثال ہے۔

۲ مشترک، عام اور جمع منکر میں فرق:۔ ان تینوں کے درمیان فرق ان کی تعریفات سے ظاہر ہے مثلاً مشترک میں لفظ کثیر معانی کے لئے الگ الگ وضع ہوتا ہے۔ اور عام میں لفظ کثیر معانی کے لئے ایک ہی دفعہ وضع ہوتا ہے اور وہ کثیر غیر محصور ہوتے ہیں اور وہ لفظ اپنے تمام افراد کو شامل ہوتا ہے جبکہ جمع منکر میں لفظ اپنے تمام افراد کو شامل نہیں ہوتا۔
الغرض مشترک اور عام و جمع منکر میں فرق یہ ہے کہ مشترک میں وضع متعدد ہوتی ہے اور عام اور جمع منکر میں وضع ایک ہوتی ہے پھر ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ عام اپنے تمام افراد کو مستغرق و شامل ہوتا ہے جبکہ جمع منکر اپنے تمام افراد کو مستغرق و شامل نہیں ہوتا۔

۳ غیر محصور کی قید کا فائدہ:۔ مصنف رحمہ اللہ نے عام کی تعریف میں "غیر محصور" کی قید لگا کر اُن الفاظ کو عام سے خارج کیا ہے جن کی وضع کثیر کیلئے تو ہے لیکن وہ غیر محصور نہیں بلکہ محصور ہیں جیسے اسماءِ عدد مثلاً لفظ "مائۃ" اسکی وضع کثیر کیلئے بوضعِ واحد ہے اور وہ جمع افراد کیلئے مستغرق بھی ہے لیکن محصور ہے جبکہ عام کے افراد غیر محصور ہوتے ہیں۔ اسلئے اسماء العدد عام کی تعریف سے خارج ہو جائینگے۔

۴ ایک ہی لفظ کے عام اور مشترک ہونے کی وضاحت:۔ ایک ہی لفظ عام اور مشترک ہو سکتا ہے یا نہیں؟ اس میں تفصیل ہے۔ اگر ایسا مشترک لفظ ہے جسکی نسبت معانی متعددہ کی طرف کی جا رہی ہے تو اس پر لفظ عام کا اطلاق نہیں ہو سکتا اور یہ مشترک عام کے تحت داخل نہ ہونے کی وجہ سے صرف مشترک ہوگا عام نہیں ہوگا اور اگر ایسا مشترک لفظ ہے جس کی نسبت اس کے معانی کے افراد کی طرف کی جا رہی ہے تو اس پر لفظِ عام کا اطلاق درست ہے یعنی اس کو عام کہا جا سکتا ہے۔ مثلاً لفظ "عین" ہے اگر اسکی نسبت اس کے معانی متعددہ آنکھ، سونا، میزان وغیرہ کی طرف کی جائے تو یہ لفظ مشترک ہوگا عام نہیں ہوگا اور اگر اس لفظ "عین" کی نسبت قوة باصرہ والے افراد کی طرف ہو تو یہ مشترک بھی ہے اور اس کو عام بھی کہہ سکتے ہیں اس صورت میں ایک ہی لفظ عام اور مشترک ہو جائے گا۔

الشق الثانی ...... وَ مِنْهَا اَنَّ الْمَشْهُوْرَ الْمَبْحَثُ الثَّالِثُ فِیْ جَوَازِ تَشَارُكِ الْعُلُوْمِ الْمُخْتَلِفَةِ فِیْ مَوْضُوْعٍ وَاحِدٍ بِالذَّاتِ وَالْاِعْتِبَارِ وَكَمَا خَالَفَ الْقَوْمَ فِیْ جَوَازِ تَعَدُّدِ الْمَوْضُوْعِ بِعِلْمٍ وَاحِدٍ كَذٰلِكَ خَالَفَهُمْ فِیْ اِمْتِنَاعِ اِتِّحَادِ الْمَوْضُوْعِ لِعُلُوْمٍ مُتَعَدِّدَةٍ وَادَّعٰی جَوَازَهٗ بَلْ وُقُوْعَهٗ۔ (ص۴۲۔رحمانیہ)

شکل العبارة ثم اشرحها حسب بیان صاحب التلویح بحیث یتضح المراد ۔ اذکر المباحث الثلاثة التی ذکرها صاحب التوضیح بایجاز.

﴿خلاصۂ سوال﴾ ...... اس سوال میں تین امور توجہ طلب ہیں (۱) عبارت پر اعراب (۲) عبارت کی تشریح بطرز صاحب تلویح (۳) صاحب توضیح کی ذکر کردہ مباحث ثلاثہ کا خلاصہ۔

جواب ...... ❶ **عبارت پر اعراب:۔** کما مرّ فی السوال آنفا۔

❷ **عبارت کی تشریح بطرز صاحب تلویح:۔** اس عبارت میں علامہ تفتازانی رحمۃ اللہ علیہ متن کی توضیح کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ جس طرح مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے ایک علم کے لئے متعدد موضوع کے جواز میں قوم کی مخالفت کی تھی اسی طرح ایک چیز کے متعدد علوم کا موضوع ہونے کے جواز میں بھی مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے قوم کی مخالفت کی ہے۔ جمہور کا مسلک یہ ہے کہ شئی واحد متعدد علوم کا موضوع نہیں بن سکتی لیکن مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ عقلاً ممکن و جائز ہے بلکہ نفس الامر میں یہ واقع بھی ہے۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی عبارت میں دونوں دعوے (جائز و ممکن ہونا اور نفس الامر میں واقع ہونا) ثابت کئے ہیں۔ شارح ان دونوں کی تفصیل بیان کرتے ہیں۔

جواز و امکان کی تشریح کرتے ہوئے فرمایا کہ شئی واحد علومِ متعددہ کے لئے موضوع بن سکتی ہے کیونکہ شئی واحد کے اعراضِ ذاتیہ کی مختلف انواع ہو سکتی ہیں لہٰذا جب وہ شئی متعدد علوم کے لئے موضوع بنے گی تو ایک علم میں اس شئی کی انواع میں سے ایک نوع کے عوارضِ ذاتیہ سے بحث ہوگی اور دوسرے علم میں دوسری نوع کے عوارضِ ذاتیہ سے بحث ہوگی۔

اس پر سوال پیدا ہوا کہ جب موضوع شئی واحد ہے تو پھر علوم میں امتیاز و فرق کیسے ہوگا؟ تو علامہ تفتازانی اس کا جواب دے رہے ہیں کہ اس صورت میں اگرچہ موضوع شئی واحد ہے لیکن ان علوم میں امتیاز و فرق ان عوارضِ ذاتیہ کی وجہ سے ہوگا جو اس علم میں مبحوث عنہا ہیں کیونکہ علم کا اتحاد اور اختلاف، معلومات و مسائل کے اتحاد اور اختلاف کی وجہ سے ہے۔ اور مسائل کا اتحاد اور اختلاف موضوع کے اتحاد و اختلاف کی وجہ سے ہوتا ہے کیونکہ تمام مسائل کے موضوعات راجع ہوتے ہیں علم کے موضوع کی طرف، اسی طرح مسائل کا اتحاد و اختلاف محمولات کی وجہ سے بھی ہوتا ہے اور محمولات سے مراد یہی عوارض ذاتیہ ہیں۔ الغرض کبھی عوارض ذاتیہ کے اختلاف کی وجہ سے بھی علم مختلف ہوتا ہے اگرچہ موضوع متحد کیوں نہ ہو۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ کے دوسرے دعویٰ (ایک چیز کا متعدد علوم کیلئے موضوع بننے کا نفس الامر میں وقوع بھی ہے) کی دلیل یہ ہے کہ فلاسفہ نے علم ہیئت کا موضوع **اجسام عالم من حیث الشکل** کو قرار دیا ہے۔ اسی طرح **علم السماء والعالم** کا موضوع بھی **اجسامِ عالم من حیث الطبع** کو قرار دیا ہے تو علم ہیئت اور علم السماء دونوں کا موضوع اجسامِ عالم ہے اور ان دونوں علوم میں حیثیت اعراضِ ذاتیہ کو شہ کے بیان کیلئے ہے، یہ موضوع کا جزء نہیں ہے۔ کیونکہ اگر یہ اپنے موضوع کا جزء ہوتی تو **مبحوث فی العلم** نہ ہوتی حالانکہ یہ **مبحوث فی العلم** ہوتی ہے۔ الغرض دونوں

علموں کا موضوع فقط عالم اجسام ہے اور موضوع کے اعتبار سے انمیں کوئی فرق واختلاف نہیں ہے البتہ محمولات کی وجہ سے اختلاف ہے کہ علم ہیئت میں ان کے اشکال سے بحث ہوتی ہے اور علم السماء میں طبائع سے بحث ہوتی ہے، پس ثابت ہوا کہ ان دونوں علموں کا موضوع اگرچہ شئی واحد ہے مگر ان میں امتیاز وفرق عوارض کی وجہ سے ہے تو دعویٰ ثانی (ایک چیز کا متعدد علوم کیلئے موضوع بننا) بھی ثابت ہو گیا۔

⓮ <u>صاحب توضیح کی ذکر کردہ مباحث ثلاثہ کا خلاصہ:۔</u> مصنف رحمہ اللہ نے موضوع سے متعلق یہاں پر تین مباحث ذکر کی ہیں اور یہ تینوں مباحث علماء محققین اور جمہور علماء کے اقوال کے خلاف ہیں۔

پہلی بحث کا حاصل یہ ہے کہ مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ علماء محققین کے نزدیک ایک علم کے لئے اشیاءِ متعددہ موضوع بن سکتی ہیں اور یہ جائز ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ علمِ طب ایک علم ہے اس کے موضوع دو ہیں، انسانی بدن اور ادویہ، کیونکہ علم طب میں بدن انسان اور ادویہ دونوں کے احوال سے بحث ہوتی ہے۔ پس ثابت ہوا کہ علمِ واحد کے لئے اشیاءِ متعددہ موضوع بن سکتی ہیں۔

مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک علی الاطلاق یہ کہنا کہ ہر علم کے موضع متعدد ہو سکتے ہیں یہ صحیح نہیں ہے بلکہ بعض صورتوں میں علمِ واحد کا موضوع متعدد اشیاء ہو سکتی ہیں اور بعض صورتوں میں علمِ واحد کا موضوع متعدد اشیاء نہیں ہو سکتی۔

دوسری بحث کا حاصل یہ ہے کہ اکثر موضوعات میں جو حیثیت کی قید ذکر کی جاتی ہے اس حیثیت کی قید کی دو اقسام ہیں۔ ① کبھی موضوع کے ساتھ حیثیت کی قید اسلئے ذکر کی جاتی ہے کہ شئی موضوع اکیلے علم کا موضوع نہیں بن سکتی بلکہ وہ اس حیثیت کے ساتھ ملکر علم کا موضوع بنتی ہے یعنی وہ حیثیت موضوع میں داخل ہوتی ہے اور اسکا جزء بنتی ہے مثلاً یوں کہا جائے کہ موجود من حیث انه موجود علم الٰہی کا موضوع ہے۔ اس میں موضوع کے اندر جو حیثیت ہے یہ موضوع کا جزء ہے ② کبھی موضوع کے ساتھ حیثیت کی قید اسلئے ذکر کی جاتی ہے کہ وہ ان عوارض ذاتیہ مبحوث عنہا کیلئے بیان اور وضاحت بنتی ہے موضوع کا جزء نہیں بنتی۔ یہ اس وقت ہوتا ہے جب موضوع ایسا ہو کہ اسکے عوارض ذاتیہ کی متعدد انواع ہوں اور ایک علم میں اس کی ایک نوع کے عوارض ذاتیہ بیان کئے جا رہے ہیں اور دوسرے علم میں دوسری نوع کے عوارض ذاتیہ بیان کئے جا رہے ہیں تو اس وقت موضوع کے ساتھ حیثیت کی قید لگا کر اس نوع کو ذکر کر دیا جاتا ہے جو بیان کرتی ہے کہ اس علم میں جتنے عوارض ذاتیہ بیان کئے جا رہے ہیں وہ سب اسی نوع کے اعتبار سے ہیں۔

تیسری بحث کا حاصل یہ ہے کہ جمہور کے نزدیک شئی واحد علوم متعددہ کے لئے موضوع نہیں بن سکتی وگرنہ علوم کے درمیان امتیاز نہ ہو سکے گا۔ لیکن مصنف رحمہ اللہ کے نزدیک شئی واحد کا علوم متعددہ کے لئے موضوع بننا ممکن ہے بلکہ نفس الامر میں واقع ہے۔ اس کی مکمل تفصیل ابھی عبارت کی تشریح میں گزر چکی ہے۔

﴿السوال الثالث﴾ ۱۴۲۸ھ

الشق الأول ...... لا بد للمأمور به من صفة الحسن.

اذكر معاني الحسن والقبح - هل الحسن والقبح شرعيّان أم عقليّان - اذكر اختلاف المعتزلة والأشاعرة واشرح المسئلة بوضوح.

﴿خلاصۂ سوال﴾ ...... اس سوال میں دو امور حل طلب ہیں (۱) حسن وقبح کے معانی (۲) حسن وقبح کے شرعی یا عقلی ہونے میں

اشاعرہ و معتزلہ کا اختلاف۔

جواب ...... ❶ حسن و قبح کے معانی:۔ ① کسی چیز کا طبیعت کے موافق ہونا حسن اور کسی چیز کا طبیعت کے مخالف ہونا قبح ہے ② کسی چیز کا صفتِ کمال کو پہنچنا حسن اور کسی چیز کا صفتِ کمال کو نہ پہنچنا قبح ہے ③ کسی چیز کا دنیا میں مدح کے ساتھ اور آخرت میں ثواب کے ساتھ متعلق ہونا حسن ہے اور کسی چیز کا دنیا میں ذم اور آخرت میں عقاب کے ساتھ متعلق ہونا قبح ہے۔

❷ حسن و قبح کے شرعی یا عقلی ہونے میں اشاعرہ و معتزلہ کا اختلاف:۔ حسن اور قبح کے تین معانی میں سے پہلے دونوں معانی عقلی ہیں اور تیسرے معنی کے شرعی اور عقلی ہونے میں امام اشعری رحمہ اللہ اور معتزلہ کا اختلاف ہے۔ امام اشعری رحمہ اللہ کے نزدیک تیسرا معنی شرعی ہے جبکہ معتزلہ کے نزدیک عقلی ہے کیونکہ امام اشعری رحمہ اللہ کے نزدیک حسن وہ ہے جس کو کرنے کا حکم دیا گیا ہو اور یہ حکم عام ہے چاہے ایجاب کیلئے ہو یا اباحت اور ندب کیلئے ہو۔ قبح وہ ہے جس سے منع کیا گیا ہو چاہے یہ نہی تحریم کیلئے ہو یا کراہت کیلئے ہو۔

معتزلہ کے نزدیک حسن یہ ہے کہ جس کے کرنے پر شرعاً یا عقلاً آدمی کی تعریف کی جائے اور قبح یہ ہے کہ جس کے کرنے پر آدمی شرعاً یا عقلاً ملامت کا مستحق ہو اور بعض نے یہ تعریف کی ہے کہ حسن یہ ہے کہ صاحبِ قدرت اس کی شان سے واقف کوئی فعل کرے اور قبح یہ ہے کہ صاحبِ قدرت اور اس کی حالت سے واقف شخص اُس فعل کو نہ کرے۔ معتزلہ کے نزدیک حسن کی یہ دوسری تعریف پہلی تعریف سے عام ہے کیونکہ یہ مباح کو بھی شامل ہے پہلی تعریف مباح کو شامل نہیں ہے۔

الشق الثانی ...... و حکم المتشابه التوقف.

عرف المتشابه ووضحه بالامثلة ۔ بیّن الفرق بین المجمل والمتشابه ۔ اشرح اختلاف العلماء فی حکم المتشابه ورجّح ما هو الراجح فی ضوء الأدلة.

﴿خلاصۂ سوال﴾ ...... اس سوال میں چار امور حل طلب ہیں (۱) متشابہ کی تعریف و توضیح مع امثلہ (۲) مجمل اور متشابہ میں فرق (۳) متشابہ کے حکم میں علماء کا اختلاف (۴) مذہب راجح کی وجہ ترجیح۔

جواب ...... ❶ متشابہ کی تعریف و توضیح مع امثلہ:۔ متشابہ وہ کلام ہے جس کی مراد معلوم ہونے کی امید بالکل منقطع ہوگئی ہو اور اس کی مراد ظاہر ہونے کی کوئی امید نہ ہو اور اس امید کا منقطع ہونا خواہ عارضی ہو جیسے ایک کلامِ مجمل کی مراد بیان کرنے سے پہلے رسول اللہ ﷺ کی وفات ہوگئی تو اس کلامِ مجمل کی مراد معلوم ہونے کی امید تھی مگر اس عارض یعنی رسول اللہ ﷺ کی وفات کی وجہ سے یہ امید منقطع ہوگئی اور یا اس امید کا منقطع ہونا ذاتی ہو مثلاً کسی کلام کا منقطع ہونا خود رسول اکرم ﷺ سے منقول ہو اگرچہ عقل اس میں متردد ہو۔ یا امید کا منقطع ہونا اس لئے ہو کہ انسان اس کے سمجھنے پر قادر نہ ہو جیسے تقدیر کا مسئلہ۔

متشابہ کی مثال وہ آدمی ہے جو اپنے وطن سے غائب ہوگیا اور اس کے نشانات بالکل منقطع ہوگئے اور اس کے ہمسر اور ہمسایہ لوگ تمام کے تمام ختم ہوگئے پس جس طرح اس آدمی کے معلوم ہونے کی امید ختم ہوگئی اسی طرح کلام متشابہ کی مراد کے معلوم ہونے کی امید بھی ختم ہو جاتی ہے۔ اس کی مثال سورتوں کے شروع میں حروفِ مقطعات وغیرہ ہیں۔

❷ مجمل اور متشابہ میں فرق:۔ مجمل اور متشابہ میں فرق یہ ہے کہ متکلم کی جانب سے مجمل کی مراد کے بیان کی توقع ہوتی ہے اور

اس میں خفاء متشابہ سے کم ہوتا ہے اور متشابہ کی مراد کے بیان کی توقع ہی نہیں ہوتی اور اس میں خفاء سب سے زیادہ ہوتا ہے۔

③ **متشابہ کے حکم میں علماء کا اختلاف:۔** احناف رحمہم اللہ کے نزدیک متشابہ کی مراد صرف آپ ﷺ کو معلوم تھی اور امت میں سے کسی کو بھی اس کی مراد کا علم نہیں خواہ علماء راسخین ہوں یا غیر راسخین۔ البتہ امام شافعی رحمہ اللہ اور عام معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ نبی ﷺ کے علاوہ افرادِ امت میں سے علماء راسخین بھی متشابہات کی مراد سے واقف ہیں۔ اور اس اختلاف کا منشاء آیت کریمہ **وما یعلم تأویلہ الا اللہ، والراسخون فی العلم یقولون آمنا بہ** ہے۔ احناف کے نزدیک **الا اللہ** پر وقف واجب ہے اور **والراسخون** جملہ مستانفہ ہے جبکہ شوافع ومعتزلہ کے نزدیک **الا اللہ** پر وقف نہیں ہے۔

④ **مذہب راجح کی وجہ ترجیح:۔** مذکورہ بالا مسئلہ میں احناف رحمہم اللہ کا مذہب راجح ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد **اِلَّا اللّٰہ** پر وقف لازم ہے اور اس کے دو دلائل ہیں۔

پہلی دلیل: یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے متشابہات کے پیچھے پڑنے والوں اور ان کی مراد کے متعلق جستجو کرنے والوں کو زائغین (مائل الی الباطل) فرمایا چنانچہ ارشاد فرمایا **فَاَمَّا الَّذِیْنَ فِیْ قُلُوْبِهِمْ زَیْغٌ فَیَتَّبِعُوْنَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَآءَ الْفِتْنَةِ وَ ابْتِغَآءَ تَاْوِیْلِهٖ وَ مَا یَعْلَمُ تَاْوِیْلَهٗۤ اِلَّا اللّٰهُ** اور اس کے مقابلہ میں راسخین کا حصہ یہ ہے کہ اس کے حق ہونے کا اقرار کریں اور اور اس کی مراد سے اپنے عجز کا اعتراف کریں اور اللہ تعالیٰ کے قول **یَقُوْلُوْنَ اٰمَنَّا بِهٖ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا** سے یہی سمجھ آتا ہے پس معلوم ہوا کہ راسخین کو بھی متشابہات کا علم نہیں ہے۔

دوسری دلیل کا حاصل یہ ہے کہ دوسرے مذہب کے مطابق اگر **اِلَّا اللّٰہ** پر وقف نہ کریں تو لفظ **یَقُوْلُوْنَ اٰمَنَّا بِهٖ** مبتداء محذوف کی خبر ہوگی کیونکہ جب **اِلَّا اللّٰہ** پر وقف نہ ہو اور **وَالرّٰسِخُوْنَ** لفظ اللہ پر معطوف ہو کر تحت الاستثناء ہو تو پھر تقدیر عبارت یوں ہوگی۔ **وَ هُمْ یَقُوْلُوْنَ اٰمَنَّا بِهٖ** اور ہمارے مذہب کے مطابق حذف نہیں کرنا پڑتا بلکہ **وَالرّٰسِخُوْنَ** مبتداء ہے اور **یَقُوْلُوْنَ اٰمَنَّا بِهٖ** اسکی خبر ہے اور حذف خلاف اصل ہے۔ پس ثابت ہوا کہ راسخین کو بھی متشابہات کا علم نہیں ہے۔ (قوت الاخیار)

﴿الورقة الرابعة : فی اصول الفقه﴾

﴿السوال الاوّل﴾ ۱۴۲۹ھ

الشق الاوّل ...... حامدًا للّٰہ تعالٰی اولا و ثانیا۔ (ص ۷۔ رحمانیہ)

علیك بتعریف أصول الفقه لقبیا و اضافیا۔ اذكر موضوع أصول الفقه و غرضه۔ اشرح شرحا جمیلا لقول المصنفؒ اولا و ثانیا حسب شرح صاحب التلویح۔

﴿خلاصۂ سوال﴾ ...... اس سوال کا خلاصہ تین امور ہیں (۱) اصولِ فقہ کی تعریف لقبی واضافی (۲) اصولِ فقہ کا موضوع وغرض (۳) اولًا و ثانیًا کی تشریح بطرز صاحب تلویح۔

جواب ...... ① **اصول فقہ کی تعریف لقبی واضافی:۔** علم اصول فقہ کی تعریف سے پہلے لقبی واضافی کا مفہوم سمجھ لیں، حد لقبی یہ ہے کہ مضاف (اصول) اور مضاف الیہ (فقہ) دونوں کو ملا کر ایک علم کا نام رکھ دیا جائے اور اس کی مشترکہ تعریف کی جائے اور

حد اضافی مضاف (اصول) اور مضاف الیہ (فقہ) ہر ایک کی الگ الگ تعریف کی جائے۔

تعریف لقبی: **اصول الفقه هو علم بقواعد يتوصل بها الى الفقه على وجه التحقيق** (اصول فقہ ان قواعد کے جاننے کا نام ہے جن کے ذریعے تحقیق کے طریقہ پر فقہ کی طرف پہنچا جا سکے)۔

تعریف اضافی: اصول اصل کی جمع ہے اور اصل لغت میں **ما يبتنى عليه غيره** (جس پر اس کے غیر کی بنیاد ہو) کو کہتے ہیں اور اصطلاح میں اصول کے کئی معانی ہیں۔ ① قاعدہ کلیہ ② دلیل ③ راجح۔

فقہ لغوی معنی کے اعتبار سے باب سمع سے ہو تو بمعنی سمجھنا اور باب کرم سے ہو تو بمعنی فقیہ ہونا ہے۔ اصطلاح کے اعتبار سے فقہ کی متعدد تعریفیں کی گئی ہیں۔ ① **معرفة النفس مالها وما عليها** یہ تعریف امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ سے منقول ہے۔ اور یہ تعریف علم العقائد، علم الاحکام، علم التصوف سب کو شامل ہے۔ بعض نے **معرفت النفس مالها وما عليها من العمل** سے تعریف کی ہے۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ سے فقہ کی تعریف **هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية العملية من ادلّتها التفصيلية** منقول ہے۔

② **اصول فقہ کا موضوع و غرض:۔** اصولِ فقہ کا موضوع دلائل اربعہ (کتاب، سنت، اجماع اور قیاس) اور احکامِ سبعہ (فرض، واجب، مندوب، مسنون، مباح، حرام، مکروہ) ہیں، البتہ ان میں فرق یہ ہے کہ دلائل مثبتہ للاحکام ہیں اور احکام مثبتہ من الدلائل ہیں۔ اصولِ فقہ کی غرض شرعی احکام کو تفصیلی دلائل سے معلوم کرنا اور مسائلِ شرعیہ کے استنباط کے لئے قواعد کا جاننا، اور پھر ان احکام کو جاننے کے بعد ان پر عمل کے ذریعہ دونوں جہانوں کی کامیابی حاصل کرنا۔

③ **"اولاً و ثانیاً" کی تشریح بطرز صاحب تلویح:۔** مصنف رحمۃ اللہ علیہ کے قول **اولاً و ثانیاً** کے متعدد مطلب ہیں۔

پہلا مطلب: یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ دو وجہوں سے حمد کے مستحق ہیں۔ اوّل یہ کہ وہ اپنے ذاتی وصفاتی کمال کی وجہ سے حمد کے مستحق ہیں اور ثانی یہ کہ اللہ تعالیٰ اپنے خصوصی عطایا و انعامات اور احسانات کی وجہ سے حمد کے مستحق ہیں۔ اب عبارت کا مطلب یہ ہوگا کہ میں اللہ تعالیٰ کی تعریف کرنے والا ہوں پہلی مرتبہ اللہ تعالیٰ کے ذاتی وصفاتی کمال کی وجہ سے اور دوسری مرتبہ تعریف کرنیوالا ہوں اللہ تعالیٰ کے انعامات واحسانات کی وجہ سے اور ان میں سے ایک انعام کتاب توضیح کے لکھنے کی توفیق کا ملنا ہے۔

دوسرا مطلب: یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی تمام نعمتیں چار نعمتوں کی طرف لوٹ جاتی ہیں ① ایجادِ اولی یعنی دنیا کو عدم سے وجود میں لانا ② ابقاءِ اولی یعنی دنیا کو باقی رکھنا ③ ایجادِ ثانی یعنی مرنے کے بعد دوبارہ زندہ کرنا ④ ابقاءِ ثانی یعنی آخرت کی دائمی زندگی عطا کرنا۔ ان چاروں کا حاصل دو چیزیں ہیں۔ ① ایجاد و ابقاءِ اولی۔ ② ایجادِ و ابقاءِ ثانی۔ تو اب مطلب یہ ہے کہ میں اللہ تعالیٰ کی تعریف کرنے والا ہوں پہلی مرتبہ ایجادِ اولی اور ابقاءِ اولی پر اور دوسری مرتبہ ایجاد و ابقاءِ ثانی پر کیونکہ قرآن مجید میں بھی انہی امور پر حمد کی گئی ہے۔ سورۃ فاتحہ میں جمیع امور پر حمد کی گئی ہے۔ **رَبِّ الْعٰلَمِيْنَ** میں ایجادِ اولی پر حمد ہے کیونکہ عالمین کی تربیت انکے ایجاد کے بعد ہی ہوگی۔ **الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ** میں ابقاءِ اولی کی طرف اشارہ ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کی رحمت پر ہی نوع انسان کی بقاء فی الدنیا موقوف ہے۔ **مٰلِكِ يَوْمِ الدِّيْنِ** میں ایجادِ ثانی کی طرف اشارہ ہے اور **اِيَّاكَ نَعْبُدُ** میں ابقاءِ ثانی کی طرف اشارہ ہے کیونکہ عبادات اور اعمالِ صالحہ کا ثمرہ آخرت میں وصول الی الجنۃ کی صورت میں حاصل ہوگا جس میں خلود ہوگا تو اس سے ابقاءِ ثانی کی طرف اشارہ ہے۔

سورۃ انعام میں اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِیْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ سے ایجادِ اولی کی طرف اشارہ ہے اور سورۃ کہف میں اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِیْٓ اَنْزَلَ عَلٰی عَبْدِهِ الْكِتٰبَ میں ابقاءِ اولی کی طرف اشارہ ہے کیونکہ نوعِ انسان کی بقاء فی الدنیا نبی کریم ﷺ اور کلام اللہ پر موقوف ہے اور سورۃ سباء میں وَ قَالَ الَّذِیْنَ كَفَرُوْا لَا تَاْتِیْنَا السَّاعَةُ الخ میں حشرِ اجساد کا اثبات اور منکرین پر رد ہے۔ اس سے ایجادِ ثانی کی طرف اشارہ ہے اور سورۃ ملائکہ (فاطر) میں اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ فَاطِرِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ جَاعِلِ الْمَلٰٓئِكَةِ رُسُلًا سے ابقاءِ ثانی کی طرف اشارہ ہے کیونکہ رسلاً سے مراد اہلِ جنت کے ساتھ فرشتوں کی ملاقات ہے۔

تیسرا مطلب: یہ ہے کہ اولاً سے مراد حمد فی الدنیا اور ثانیاً سے مراد حمد فی الآخرۃ ہے جیسا کہ ارشادِ باری تعالیٰ ہے وَلَهُ الْحَمْدُ فِی الْاٰخِرَةِ یعنی حق تعالیٰ دنیا میں حمد کے مستحق ہیں اپنے دلائلِ قدرتِ ذات کے کمال اور مشاہدہ والی نعمتوں کی وجہ سے اور آخرت میں بھی حمد کے مستحق ہیں اپنے کمال کی وجہ سے وہ کمال جس کا آخرت میں مشاہدہ ہوگا اور اپنی ان اُخروی نعمتوں کی وجہ سے جن کے بارے میں کہا گیا ہے کہ ان نعمتوں کو کسی آنکھ نے نہیں دیکھا اور نہ کسی دل میں ان کا خیال آیا۔ اور قرآن مجید میں وَلَهُ الْحَمْدُ فِی الْاُوْلٰی وَالْاٰخِرَةِ سے اسی حمد کی طرف اشارہ ہے۔

چوتھا مطلب: یہ ہے کہ اولاً و آخراً سے دوام کی طرف اشارہ ہے یعنی میں بار بار اس کی تعریف کرنے والا ہوں۔

پانچواں مطلب: یہ ہے کہ اولاً سے تنقیح کی طرف اور ثانیاً سے توضیح کی طرف اشارہ ہے یعنی میں اللہ تعالیٰ کی تعریف کرنے والا ہوں پہلی مرتبہ تنقیح میں اور دوسری مرتبہ توضیح میں۔

چھٹا مطلب: یہ ہے کہ اولاً سے ابتداءِ کتاب اور ثانیاً سے انتہاءِ کتاب کی طرف اشارہ ہے یعنی میں اللہ تعالیٰ کی تعریف کرنے والا ہوں پہلی مرتبہ ابتداءِ کتاب میں اور دوسری مرتبہ انتہاءِ کتاب میں۔

الشق الثانی ...... فَفِیْ قَوْلِهٖ تَعَالٰی ثَلٰثَةَ قُرُوْءٍ لَایُحْمَلُ الْقَرْءُ عَلَی الطُّهْرِ وَ اِلَّا فَاِنِ احْتُسِبَ الطُّهْرُ الَّذِیْ طَلَّقَ فِیْهِ یَجِبُ طُهْرَانِ وَ بَعْضٌ فَاِنْ لَمْ یُحْتَسَبْ تَجِبُ ثَلٰثَةٌ وَ بَعْضٌ۔ (ص ۱۰۸۔ رحمانیہ)

شکل العبارة۔ اشرح العبارة بوضوح۔ بیّن مراد المصنف من قوله "علی ان بعض الطهر لیس بطهر و الالکان الثالث کذالك"

﴿خلاصۂ سوال﴾ ...... اس سوال کا حاصل تین امور ہیں۔ (۱) عبارت پر اعراب (۲) عبارت کی تشریح (۳) علی ان بعض الطهر الخ کی مراد۔

جواب ...... ① عبارت پر اعراب:۔ کما مرّ فی السوال آنفا۔

② عبارت کی تشریح:۔ مطلقہ مدخول بہا ذات الحیض غیر حاملہ کی عدت میں اختلاف ہے عند الاحناف اس کی عدت تین حیض اور عند الشوافع اس کی عدت تین طہر ہیں۔

عدت سے قبل یہ مسئلہ ذہن نشین کرلیں کہ اس بات پر سب متفق ہیں کہ طلاق مشروع کا وقت طہر ہے، نہ کہ حیض، اب شوافع یہ کہتے ہیں کہ عدت تین طہر ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ قرآن کریم میں ثلٰثة قروء میں لفظ ثلثۃ مؤنث آیا ہے اور عربی زبان کا ضابطہ ہے کہ تین

سے نو تک عدد تمیز کےخلاف آئے گا یعنی تمیز (معدود) اگر مذکر ہو تو عدد مؤنث اور اگر تمیز مونث ہو تو عدد مذکر آئے گا اور یہاں عدد مؤنث ہے تو معلوم ہوا کہ تمیز (معدود) مذکر ہے اور قروء کا معنی حیض مؤنث ہے اور قرء کا معنی طہر مذکر ہے پس معلوم ہوا کہ یہاں طہر مراد ہے۔

احناف کہتے ہیں کہ عدت تین حیض ہے ان کی دلیل بھی یہی آیت ہے یتربصن بانفسهن ثلثة قروء، اس طرح کہ اس میں لفظ ثلثة خاص ہے جو تین کے لئے وضع کیا گیا ہے اور خاص کا حکم یہ ہے کہ وہ اپنے مدلول کو قطعی طور پر شامل ہوتا ہے اور بغیر کمی وزیادتی کے اس پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے اور اس خاص پر عمل اس وقت ممکن ہے کہ قرء سے حیض مراد لیں، نہ کہ طہر، کیونکہ طہر مراد لینے کی صورت میں بغیر کمی وزیادتی کے خاص پر عمل کرنا ممکن نہیں ہے اس لئے کہ طلاق طہر میں مشروع ہے لہٰذا اگر طلاق والے طہر کو شمار کریں تو دو طہر مکمل اور تیسرا نا مکمل طہر ہے اور اگر اس کو شمار نہ کریں تو تین طہر مکمل اور چوتھا طہر نامکمل ہے۔ بہر صورت پورے تین پر عمل ممکن نہیں ہے لہٰذا قرء سے حیض مراد لیں گے اور عدت تین حیض لازم ہوگی تا کہ کتاب اللہ کے خاص پر عمل ہو سکے۔

۳ علی ان بعض الطہر الخ کی مراد:۔ یہ عبارت ایک سوال مقدر کا جواب ہے جو شوافع کی جانب سے احناف پر وارد ہوتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ آپ لوگ کہتے ہیں کہ جس طہر میں طلاق واقع ہوئی ہے اگر اس کو عدت میں شمار کریں گے تو دو طہر کامل اور تیسرے طہر کا بعض ہوگا تین طہر مکمل نہیں ہونگے حالانکہ اس صورت میں بھی تین طہر عدت پوری ہے کیونکہ طہر اس ادنیٰ مقدار کو کہتے ہیں جس میں عورت حیض سے پاک ہو چنانچہ طہر کی ایک ساعت پر بھی طہر کا اطلاق ہو سکتا ہے اور اس کو بھی طہر کہا جائے گا لہٰذا تین طہر عدت مکمل ہو جائے گی۔ اب مصنف رحمہ اللہ نے علی ان بعض الطهر الخ سے اس کا جواب دیا کہ بعض طہر طہر نہیں ہو سکتا اور اگر ایسا ہو جائے تو پھر پہلے طہر اور تیسرے طہر میں فرق نہیں رہے گا لہٰذا اس کا تقاضا یہ ہے کہ طہر ثالث کا بعض حصہ گزر جائے تو آپ کے قول کے مطابق تین طہر مکمل ہو جائیں گے لہٰذا اس عورت کیلئے دوسری شادی کرنا جائز ہونا چاہیے اسلئے کہ اسکی عدت مکمل ہو چکی ہے حالانکہ یہ کسی کے ہاں بھی جائز نہیں ہے اور یہ اجماع کے خلاف بھی ہے اور تم خود بھی اس نکاح کو ناجائز قرار دیتے ہو لہٰذا تمہارے بعض طہر کو طہر قرار دینا درست نہیں ہے۔ (التوضیح ص ۵۳۷)

السوال الثانی ۱۴۲۹ھ

الشق الاول ......وَ كَذَا النَّكِرَةُ الْمَوْصُوْفَةُ بِصِفَةٍ عَامَّةٍ عِنْدَنَا نَحْوُ لَا أُجَالِسُ إِلَّا رَجُلًا عَالِمًا فَلَهُ أَنْ يُجَالِسَ كُلَّ عَالِمٍ لِقَوْلِهٖ تَعَالٰی وَ لَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكٍ وَ قَوْلٌ مَّعْرُوْفٌ الْآيَة۔ (ص۱۷۰۔ رحمانیہ)

شكل العبارة ۔ اشرح العبارة بوضوح ۔ اعرب قوله ولعبد مؤمن خير من مشرك (ترکیب کریں)۔

﴿خلاصۂ سوال﴾......اس سوال کا حل تین امور ہیں (۱) عبارت پر اعراب (۲) عبارت کی تشریح (۳) وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ الخ کی نحوی ترکیب۔

جواب ...... **۱ عبارت پر اعراب:۔** كما مرّ في السوال آنفا۔

۲ عبارت کی تشریح:۔ عبارت کا حاصل یہ ہے کہ جب نکرہ موصوفہ کی صفت صفتِ عامہ لائی جائے تو اس نکرہ میں عموم ہوگا جیسے لا اجالس الا رجلا عالما اس مثال میں رجلا نکرہ ہے اور عالما اس کی صفت لائی گئی ہے اس صفت کی وجہ سے تخصیص ہونی چاہیے تھی مگر رجلا عام ہی ہے اس وقت یہ ہر اس شخص کے ساتھ بیٹھ سکتا ہے جس کے اندر علم کی صفت موجود ہو، چاہے ایک ہو

یا کثیر ہوں لہٰذا یہ سب اس کے عموم میں داخل ہیں۔

"ولعبد مؤمن خیر من مشرك" یہ دوسری مثال ہے اس مثال میں بھی لفظ عبد نکرہ ہے لیکن صفت ایمان کے ساتھ متصف ہونے کی وجہ سے عام ہے لہٰذا یہ حکم ہر اس عبد کو شامل ہوگا جو مؤمن ہو چاہے وہ امیر ہو یا غریب ہو، خوبصورت ہو یا بدصورت ہو، عربی ہو یا عجمی ہو، ہر عبد مؤمن مشرک اور کافر سے افضل ہے۔

"قول معروف ومغفرة خیر من الخ" یہ تیسری مثال ہے اس مثال میں قول نکرہ ہے اس کی صفت معروف لائی گئی ہے لہٰذا یہ بھی ہر خیر کی بات کو شامل ہے۔

③ **وَلَعَبْدٌ مُؤْمِنٌ الخ کی نحوی ترکیب:۔** واؤ استنافیہ لام ابتدائیہ برائے تاکید عبد مؤمن موصوف صفت ملکر مبتدا، خیرٌ اسم تفضیل من مشرك جار مجرور ملکر خیر کے متعلق ہو کر خبر، مبتداء اپنی خبر سے ملکر جملہ اسمیہ خبریہ ہوا۔

الشق الثانی ......**التقسیم الثانی فی استعمال اللفظ فی المعنی فان استعمل فیما وضع له فاللفظ حقیقة و ان استعمل فی غیره لعلاقة بینهما فمجاز۔**

وضح العبارة المسطورة۔ هل یمکن أن یکون اللفظ الواحد حقیقة و مجازا من جهتین۔ عرف المرتجل

﴿خلاصۂ سوال﴾......اس سوال میں تین امور توجہ طلب ہیں (۱) عبارت کی وضاحت (۲) ایک لفظ کے دو جہت سے حقیقت اور مجاز ہونے کی وضاحت (۳) مرتجل کی تعریف۔

جواب ...... ① **عبارت کی وضاحت:۔** عبارت کا حاصل یہ ہے کہ یہ لفظ کی اپنے معنی میں استعمال کے اعتبار سے دوسری تقسیم ہے کہ اگر لفظ کا استعمال اس کے معنی موضوع لہ میں کیا جائے خواہ یہ معنی موضوع لہ وضع لغوی کے اعتبار سے ہو خواہ وضع شرعی کے اعتبار سے ہو یا وضع عرفی کے اعتبار سے ہو یا وضع عرفی خاص کے اعتبار سے ہو بہر حال لفظ کا استعمال اپنے معنی موضوع لہ میں ہو تو یہ حقیقت ہوگا بحیثیت اسی وضع کے جس کے لحاظ سے یہ موضوع لہ ہے اگرچہ دوسری وضع کے اعتبار سے معنی موضوع لہ کے غیر میں استعمال ہونے کی وجہ سے اسے مجاز کہا جائے گا۔ پس منقولاتِ شرعیہ مثلاً لفظِ صلوٰۃ لغۃً اس کی وضع دعا کے لئے ہے لیکن اصطلاحِ شریعت نے اسے ارکانِ مخصوصہ (قیام، رکوع، سجدہ قعدہ وغیرہ) کی طرف نقل کیا ہے۔ تو اصطلاح شریعت میں یہی معنی اس کا موضوع لہ ہے۔ اس شرعی وضع کے لحاظ سے لفظِ صلوٰۃ اس معنی میں حقیقۃ ہوگا اور لغۃ کے اعتبار سے دعا میں حقیقت ہوگا اور شرعی وضع کے اعتبار سے دعا میں مجاز ہوگا اور لغوی وضع کے اعتبار سے ارکانِ مخصوصہ میں مجاز ہوگا کیونکہ اس حیثیت سے یہ معنی اس کا موضوع لہ نہیں ہے۔ اور اگر لفظ کا استعمال معنی غیر موضوع لہ میں ہے اور معنی حقیقی یعنی موضوع لہ اور اس معنی مجازی یعنی غیر موضوع لہ کے درمیان کوئی علاقہ موجود ہے تو یہ مجاز ہوگا۔ یعنی وہ لفظ جس حیثیت سے غیر موضوع لہ میں مستعمل ہوگا اسی حیثیت سے مجاز ہوگا۔

② **ایک لفظ کے دو جہت سے حقیقت و مجاز ہونے کی وضاحت:۔** لفظِ واحد کیلئے یہ ممکن ہے کہ ایک ہی معنی کے لحاظ سے حقیقۃ بھی ہو اور مجاز بھی ہو، لیکن یہ دو مختلف جہت کے لحاظ سے ہو سکتا ہے اور ایک ہی جہت سے یہ ممکن نہیں ہے مثلاً لفظِ صلوٰۃ ارکانِ مخصوصہ میں شرعاً حقیقۃ ہے لیکن لغۃً اس میں مجاز ہے اور جمع بین الحقیقة والمجاز جہتِ واحدہ کے لحاظ سے ممتنع ہے اور دو مختلف جہت کے لحاظ سے جائز ہے۔

③ مرتجل کی تعریف:۔ ایک لفظ کو معنی موضوع لہ کے غیر میں استعمال کرنا جب کہ معنی موضوع لہ اور معنی غیر موضوع لہ کے درمیان کوئی علاقہ ومناسبت موجود نہ ہو۔

﴿السؤال الثالث﴾ ١٤٢٩ھ

الشق الاول ......وَقَدْ تَجْرِیْ الْاِسْتِعَارَةُ التَّبْعِیَّةُ فِی الْحُرُوْفِ فَاِنَّ الْاِسْتِعَارَةَ تَقَعُ اَوَّلًا فِیْ مُتَعَلِّقِ مَعْنَی الْحَرْفِ ثُمَّ فِیْهِ كَاللَّامِ مَثَلًا فَیُسْتَعَارُ اَوَّلًا التَّعْلِیْلُ لِلتَّعْقِیْبِ ثُمَّ بِوَاسِطَتِهَا یُسْتَعَارُ اللَّامُ لَهٗ۔

شکل العبارۃ۔ ثم وضح العبارۃ۔ اذکر اقسام الاستعارۃ مع التعریفات۔

﴿خلاصہ سوال﴾......اس سوال میں تین امور حل طلب ہیں (۱) عبارت پر اعراب (۲) عبارت کی وضاحت (۳) استعارۃ کی اقسام مع تعریفات۔

جواب ......① عبارت پر اعراب:۔ کما مرّ فی السوال آنفا۔

② عبارت کی وضاحت:۔ علماءِ بیان کے نزدیک استعارۃ کی دو قسمیں ہیں ① استعارۃ اصلیہ، وہ استعارہ ہے جس میں مستعار لفظ اسم جامد ہوتا ہے ② استعارۃ تبعیہ وہ استعارہ ہے جس میں مستعار لفظ فعل حرف یا اسم مشتق ہوتا ہے۔ استعارہ تبعیّہ کا حروف میں جاری ہونا اس وجہ سے ہے کہ استعارۃ اوّلاً حروف کے معنی کے متعلق میں ہوتا ہے پھر حرف میں ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر لام برائے تعلیل ہوتا ہے۔ اس لام کے استعارہ میں اوّلاً تعلیل کا استعارہ برائے تعقیب کیا جائے گا اور یہ تعقیب عام ہے خواہ تعقیب العلۃ للمعلول (یعنی معلول کا علت کے پیچھے آنا) ہو یا اس کے علاوہ کوئی اور تعقیب ہو جیسے الموت للولادۃ (یعنی موت کا ولادت کے پیچھے آنا) پھر اس استعارۃ التعلیل للتعقیب کے واسطہ سے لام کا استعارہ برائے تعقیب ہوگا جیسے ولدوا للموت و ابنوا للخراب چونکہ موت ولادت کے بعد ہوتی ہے تو گویا کہ موت کے لئے ولادت کو علت قرار دیا گیا ہے۔ اور لام تعلیل استعمال کر کے اشارہ کیا گیا کہ موت ولادت کے بعد یقیناً واقع ہوگی جیسا کہ معلول کا وقوع علت کے بعد قطعی ہوتا ہے۔ اسی طرح وابنوا للخراب میں کیونکہ کسی دار کا ویران وخراب ہونا بعد از بناء ہوتا ہے جیسے موت بعد از ولادت ہوتی ہے۔ یہ ساری بات اس پر مبنی ہے کہ علت غائیہ پر داخل ہو اور یہی غایۃ غرض من الفعل ہوتی ہے۔ اور اس میں شک نہیں کہ علت غائیہ وجود خارجی کے لحاظ سے علت فاعلیہ کی معلول ہوتی ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ لام جو داخل فی الغائیہ ہوتا ہے حقیقتاً داخل علی المعلول ہوتا ہے۔ (تحفۃ الآفاق)

③ استعارۃ کی اقسام مع تعریفات:۔ استعارہ کی چار اقسام ہیں۔ ① استعارہ مکنیہ: کہ صرف مشبہ کو ذکر کیا جائے اور اسی کو مراد لیا جائے جیسے اِذَا الْمَنِیَّةُ اَنْشَبَتْ اَظْفَارَهَا (اچانک موت نے اپنے پنجے گاڑ دیئے) اس میں موت کو شیر سے تشبیہ دی گئی ہے اور مَنِیَّةٌ (موت) کو ذکر کیا گیا ہے اور وہی مراد ہے ② استعارہ تصریحیہ: کہ صرف مشبہ بہ کو ذکر کیا جائے اور مشبہ کو مراد لیا جائے جیسے رَأَیْتُ اَسَدًا یَتَكَلَّمُ (میں نے شیر کو بولتے ہوئے دیکھا) اس میں رجلِ شجاع کو اسد سے تشبیہ دی گئی ہے اور صرف مشبہ بہ کو ذکر کیا گیا ہے اور مراد مشبہ ہے کیونکہ کلام کرنا انسان کا خاصہ ہے۔ شیر دھاڑتا ہے کلام نہیں کرتا ③ استعارہ تخییلیہ: کہ مشبہ بہ کے لوازم میں سے کسی لازم کو مشبہ کیلئے ثابت کیا جائے جیسے اِذَا الْمَنِیَّةُ اَنْشَبَتْ اَظْفَارَهَا (اچانک موت نے پنجے گاڑ دیئے) اس میں مشبہ بہ یعنی شیر کے

لازم "اظفار" (پنجہ) کو مشبہ (موت) کیلئے ثابت کیا گیا ہے ④ استعارہ ترشیحیہ: مشبہ بہ کے مناسبات میں سے کسی مناسب کو مشبہ کیلئے ثابت کیا جائے جیسے اسی اوپر والی مثال میں اظفار (پنجہ) کو موت کیلئے ثابت کیا گیا ہے جو کہ مشبہ بہ (شیر) کے مناسبات میں سے ہے۔

الشق الثانی ...... و قبل للتقديم فتقع واحدة ان قالها اى لغير المدخول بها انت طالق واحدة و ثنتان لوقال قبلها و بعد على العكس۔

اشرح العبارة شرحا رائعا۔ أعرب قول المصنف لأن القبلية صفة الطلاق المذكور (نحوی ترکیب کریں) من أسماء الظروف لفظ مع فوضّحه۔

﴿خلاصۂ سوال﴾ ...... اس سوال میں تین امور مطلوب ہیں۔ (۱) عبارت کی تشریح (۲) لان القبلية صفت الطلاق المذكور کی نحوی ترکیب (۳) مع (اسم ظرف) کی وضاحت۔

جواب ...... ① عبارت کی تشریح:۔ مصنف رحمہ اللہ اس عبارت میں اسماءِ ظروف میں سے قَبلَ کی تشریح کر رہے ہیں لفظ قبل تقدیم کے لئے آتا ہے۔ یعنی اس کا ماقبل (موصوف) اس کے مابعد (مضاف الیہ) پر مقدم ہوگا لہٰذا اگر غیر مدخول بہا عورت کو انت طالق واحدة قبل واحدة کہا تو غیر مدخول بہا کو صرف ایک طلاق واقع ہوگی کیونکہ یہ قبل والا جملہ طلاقِ اوّل کی وصف ہے۔ لہٰذا وہ مقدماً واقع ہوجائے گی اور غیر مدخول بہا ایک طلاق کے ساتھ ہی بائنہ ہوجاتی ہے اور دوسری طلاق کے لئے محل نہیں رہتی اس لئے دوسری طلاق لغو ہوجائے گی۔ اور اگر غیر مدخول بہا کو کہا انت طالق واحدة قبلها واحدة تو پھر دو طلاق واقع ہوں گی کیونکہ لفظ طلاق جو کہ اولاً مذکور ہوا ہے اس سے تو فی الحال ایک طلاق واقع ہوجائے گی اور وہ طلاق جس کو وصفِ قبلیہ کے ساتھ متصف کیا ہے وہ اس فی الحال واقع شدہ طلاق سے پہلے ہے وہ بھی فی الحال واقع ہوجائے گی کیونکہ جب کوئی شخص ایقاع طلاق فی الماضی کرتا ہے تو وہ ایقاع فی الماضی ایقاع فی الحال کے ضابطہ سے فی الحال واقع ہوتی ہے اور جب یہ دونوں معاً دفعۃً واحدۃً واقع ہوئیں تو وہ دفعۃً واحدۃً دو طلاقوں کے ساتھ مطلقہ ہوجائے گی اور لفظ بعد کا حکم قبل کے برعکس ہے یعنی اگر کسی نے اپنی غیر مدخول بہا بیوی کو انت طالق واحدة بعد واحدة کہا تو دو طلاق واقع ہوں گی اور اگر اس نے انت طالق واحدة بعدها واحدة کہا تو ایک طلاق واقع ہوگی اس کی وجہ قبل کے ضمن میں گزر چکی ہے۔

② لان القبلية صفت الطلاق المذكور کی نحوی ترکیب:۔ لام تعلیلیہ جارہ انّ حرف مشبہ بالفعل۔ القبلية اس کا اسم صفت مضاف الطلاق المذكور موصوف صفت مل کر مضاف الیہ، مضاف اپنے مضاف الیہ سے مل کر خبر، انّ اپنے اسم و خبر سے مل کر جملہ اسمیہ خبریہ ہو کر بتاویل مفرد مجرور، جار اپنے مجرور سے ملکر ظرف لغو متعلق ہوا فعل مذکور یَقعُ کے۔

③ مع (اسم ظرف) کی وضاحت:۔ اسماء ظروف میں سے ایک اسم مع ہے۔ یہ اسم مقارنت کے لئے آتا ہے، یعنی یہ بتلاتا ہے کہ میرا ماقبل اور مابعد دونوں حکم میں ایک دوسرے کے مقارن و متصل ہیں۔ چنانچہ اگر کسی شخص نے اپنی غیر مدخولہ بیوی سے انت طالق واحدة مع واحدة کہا تو مقارنت واتصال کی وجہ سے دونوں طلاقیں دفعۃً واحدۃً واقع ہوجائیں گی اور اگر لفظ مع کے بغیر انت طالق واحدة وواحدة کہا تو صرف ایک طلاق واقع ہوگی اور دوسری طلاق محل کے نہ ہونے کی وجہ سے واقع نہ ہوگی۔

الورقة الرابعة : فی اصول الفقه

السوال الاوّل ١٤٣٠ھ

الشق الاوّل ......وَهٰهُنَا بَحْثَانِ الْاَوَّلُ اَنَّ كَوْنَ طَرِيْقِ تَادِيَةِ الْمَعْنٰى اَبْلَغَ مِنْ جَمِيْعِ مَا عَدَاهُ مِنَ الطُّرُقِ الْمُحَقَّقَةِ الْمَوْجُوْدَةِ غَيْرُ كَافٍ فِى الْاِعْجَازِ بَلْ لَابُدَّ مِنَ الْعِجْزِ عَنْ مُعَارَضَتِهٖ وَالْاِتْيَانُ بِمِثْلِهٖ وَ مِنَ الطُّرُقِ الْمُحَقَّقَةِ وَ الْمُقَدَّرَةِ حَتّٰى لَا يُمْكِنَ الْاِتْيَانُ بِمِثْلِهٖ غَيْرُ مَشْرُوْطٍ لِاَنَّ اللهَ تَعَالٰى قَادِرٌ عَلَى الْاِتْيَانِ بِمِثْلِ الْقُرْاٰنِ مَعَ كَوْنِهٖ مُعْجِزًا فَمَا مَعْنٰى قَوْلِهٖ اَبْلَغُ مِنْ جَمِيْعِ مَاعَدَاهُ۔ (ص۱۲۱۔رحمانیہ)

شكل العبارة ـ ترجم العبارة واضحة ـ أجب عن هذا الاعتراض جوابًا شافيًا و كافيًا.

خلاصہ سوال ......اس سوال کا خلاصہ تین امور ہیں (۱) عبارت پر اعراب (۲) عبارت کا ترجمہ (۳) مذکورہ اعتراض کا جواب۔

جواب ...... ① **عبارت پر اعراب:۔** كما مرّ فی السوال آنفا۔

② **عبارت کا ترجمہ:۔** اور اس جگہ دو بحثیں ہیں پہلی بحث یہ ہے کہ معنی کا ایسے طریقہ سے ادا کرنا کہ وہ طریقہ جمیع ماعداہ کے طرقِ محققہ موجودہ سے ابلغ ہو۔ یہ اعجاز میں کافی نہیں ہے بلکہ ضروری ہے عاجز ہونا اس کے معارضہ سے اور اس کی مثل لانے سے اور طرق محققہ اور مقدرہ سے (عاجز ہونا) حتیٰ کہ ناممکن ہو اس کی مثل لانا یہ شرط نہیں ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ قادر ہے قرآن کی مثل لانے پر باوجود اس قرآن کے معجز ہونے کے پس اسکے قول ابلغ من جميع ماعداه کا کیا معنی ہے۔

③ **مذکورہ اعتراض کا جواب:۔** اس اشکال کا حاصل یہ ہے کہ آپ نے اعجاز فی الکلام کی جو تعریف هو ابلغ من جميع ماعداه من الطرق سے کی ہے اس میں طرق سے کیا مراد ہے، صرف طرق محققہ مراد ہیں یا طرق محققہ اور مقدرہ دونوں مراد ہیں اگر آپ کہتے ہیں کہ صرف طرقِ محققہ مراد ہیں تو یہ اعجاز فی الکلام کے لئے کافی نہیں ہے بلکہ اعجاز کے لئے ضروری ہے کہ اس کا مقابلہ ممکن نہ ہو اور اس کی مثل سے عاجز ہو لہٰذا اعجاز طرقِ محققہ موجودہ سے ابلغ ہونے کے ساتھ ثابت نہیں ہوسکتا کیونکہ ممکن ہے کہ طرق مقدرہ میں کوئی طریقہ ایسا ہو جس کو اختیار کر کے مقابلہ کیا جا سکے اور اس کی مثل پیش کی جا سکے تو اس صورت میں اعجاز ختم ہو جائے گا اور اگر طرق سے مراد طرق محققہ اور مقدرہ دونوں ہوں یعنی معنی کو ایسے طریقہ سے ادا کرنا کہ وہ طرقِ محققہ اور مقدرہ سب سے ابلغ ہو حتیٰ کہ اس کی مثل پیش کرنا ممکن نہ ہو تو ہم کہتے ہیں کہ یہ اعجاز کے لئے شرط نہیں ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کے لئے کوئی مشکل نہیں کہ وہ موجودہ قرآن کی مثل لائے بلکہ وہ اس سے بھی ابلغ لانے پر قادر ہے۔ پس معلوم ہوا کہ طرق مقدرہ میں کوئی ایسا طریق ضرور ہے جس سے قرآن کی مثل حاصل ہو سکتی ہے حالانکہ اس احتمال کے باوجود قرآن مجید بالاتفاق معجز ہے پس تمام طرقِ شرط نہ ہوا تو ابلغ من جمیع ماعداہ کا کیا معنی ہے۔
محققہ اور مقدرہ سے ابلغ ہونا اعجاز میں

اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ ہم اعجاز فی الکلام کے اندر طرقِ محققہ اور مقدرہ دونوں مراد لیتے ہیں باقی ہماری بات اللہ تعالیٰ کے کلام میں نہیں ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ قرآن کی مثل بھی لا سکتے ہیں اور اس سے ابلغ بھی لا سکتے ہیں بلکہ ہماری بات غیر اللہ کے کلام میں ہے یعنی اعجاز فی الکلام اس کو کہیں گے کہ غیر اللہ کے کلام میں جتنے طریقے ہو سکتے ہیں چاہے محققہ ہوں یا مقدرہ ہوں کلام اللہ کا طریق ان

سب سے ابلغ ہوتی کہ غیر اللہ کیلئے اس کی مثل پیش کرنا ممکن نہ ہو تو اب اللہ تعالیٰ کا اتیان بمثلہ پر قادر ہونا اعجاز کے منافی نہیں ہے۔

الشق الثانی ...... وَالْحُكْمُ قِيْلَ خِطَابُ اللهِ تَعَالٰى هٰذَا التَّعْرِيْفُ مَنْقُوْلٌ عَنِ الْاَشْعَرِيِّ الْمُتَعَلِّقُ بِاَفْعَالِ الْمُكَلَّفِيْنَ بِالْاِقْتِضَاءِ اَوِ التَّخْيِيْرِ وَ قَدْزَادَ الْبَعْضُ اَوِ الْوَضْعِ لِيَدْخُلَ الْحُكْمُ بِالسَّبَبِيَّةِ وَ الشَّرْطِيَّةِ وَ نَحْوِهِمَا.

شكل العبارة و ترجمها ۔ اذكر فوائد القيود فى تعريف الحكم ۔ (ص ۴۰۔ رحمانیہ)

﴿خلاصۂ سوال﴾ ...... اس سوال کا حاصل تین امور ہیں (۱) عبارت پر اعراب (۲) عبارت کا ترجمہ (۳) حکم کی تعریف میں مذکور قیود کے فوائد۔

جواب ...... ❶ عبارت پر اعراب:۔ كما مرّ فى السوال آنفا۔

❷ عبارت کا ترجمہ:۔ حکم کہا گیا ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کا خطاب ہے (یہ تعریف اشعری رحمۃ اللہ علیہ سے منقول ہے) جو مکلفین کے افعال کے ساتھ تعلق رکھنے والا ہے اقتضاء یا تخییر کے ساتھ اور بعض حضرات نے او الوضع کا اضافہ کیا ہے تا کہ حکم سببیت اور شرطیہ وغیرہ کو بھی شامل ہو جائے۔

❸ حکم کی تعریف میں مذکور قیود کے فوائد:۔ حکم کی تعریف میں سب سے پہلی قید خطاب الله تعالٰی ہے۔ یہ بمنزلِ جنس کے ہے جو اللہ تعالیٰ کے تمام خطابات کو شامل ہے۔ اور دوسری قید المتعلق بافعال المكلفين فصل اول ہے اس سے اللہ تعالیٰ کے وہ خطابات حکم کی تعریف سے خارج ہو گئے جو افعال و اعمالِ مکلفین کے ساتھ تعلق نہیں رکھتے جیسے قصص وامثال اور وہ آیات جو صفات باری تعالیٰ کے ساتھ متعلق ہیں جیسے لَا اِلٰهَ اِلَّا الله وغیرہ البتہ وَاللّٰهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُوْنَ جیسا خطاب افعال المکلفین میں داخل ہونے کی وجہ سے حکم کی تعریف میں باقی ہے۔ اس لئے کہ یہ خطاب اللہ بھی ہے اور مکلفین کے افعال سے بھی متعلق ہے کیونکہ آیت کا معنی یہ ہوگا ''اللہ تعالیٰ نے تم کو پیدا کیا اور تمہارے اعمال کو بھی'' لہٰذا یہ تعریف کے تحت باقی رہا۔ اور تیسری قید بالاقتضاء فصلِ ثانی ہے اس قید سے مذکورہ آیت کی مثل کو خارج کر دیا کیونکہ اقتضاء بمعنی طلب ہے اور آیت وَاللّٰهُ خَلَقَكُمْ الخ میں طلبِ فعل نہیں ہے بلکہ اس میں صرف خبر ہے کہ تمہارا اور تمہارے افعال کا خالق اللہ ہے۔ اور چوتھی قید والتخيير شمول کیلئے ہے تا کہ حکم کی یہ تعریف حکم کی تمام اقسام کو شامل ہو جائے کیونکہ اقتضاء کا معنی طلب ہے اور طلب دو حال سے خالی نہیں ① طلب ایجابِ فعل ② طلبِ ترکِ فعل۔ پھر طلبِ فعل دو حال سے خالی نہیں جازم ہوگی یا غیر جازم، اگر جازم ہو تو واجب ہے اور اگر غیر جازم ہو تو مندوب ہے اور پھر طلبِ ترکِ فعل بھی دو حال سے خالی نہیں جازم ہوگی یا غیر جازم، جازم ہو تو حرام اور مکروہ تحریمی ہے اور غیر جازم ہو تو مکروہ تنزیہی ہے۔ اباحت والا حکم باقی رہ گیا تھا تو او التخيير کی قید لگا کر اس کو حکم کی تعریف میں شامل کیا گیا ہے۔

﴿السوال الثانى﴾ ۱۴۳۰ھ

الشق الاول ...... ثُمَّ هٰهُنَا اَبْحَاثٌ، اَلْاَوَّلُ اَنَّ الْمَقْصُوْدَ تَعْرِيْفُ الْفِقْهِ الْمُصْطَلَحِ بَيْنَ الْقَوْمِ وَ هُوَ عِنْدَهُمْ اِسْمٌ لِعِلْمٍ مَخْصُوْصٍ مُعَيَّنٍ كَسَائِرِ الْعُلُوْمِ وَ عَلٰى مَا ذَكَرَهُ الْمُصَنِّفُ هُوَ اِسْمٌ لِمَفْهُوْمٍ كُلِّيٍّ يَتَبَدَّلُ بِحَسْبِ الْاَيَّامِ وَالْاَعْصَارِ فَيَوْمًا يَكُوْنُ عَلَمًا بِجُمْلَةٍ مِنَ الْاَحْكَامِ وَ يَوْمًا بِاَكْثَرَ وَ اَكْثَرَ وَ هٰكَذَا يَتَزَايَدُ اِلٰى انْقِرَاضِ

زَمَنِ النَّبِیِّ علیہ السلام ثُمَّ اَخَذَ یَتَزَایَدُ بِحَسَبِ الْاَعْصَارِ وَ انْعِقَادِ الْاِجْمَاعَاتِ وَاَیْضًا یَنْتَقِصُ بِحَسَبِ النَّوَاسِخِ وَالْاِجْمَاعِ عَلٰی خِلَافِ اَخْبَارِ الْآحَادِ۔ (ص۵۴۔رحمانیہ)

علیك بتشكیل العبارة و ترجمتها۔

﴿خلاصۂ سوال﴾......اس سوال کا حل تین امور ہیں (۱) عبارت پر اعراب (۲) عبارت کا ترجمہ۔

جواب ...... ❶ عبارت پر اعراب:۔ کما مرّ فی السوال آنفا۔

❷ عبارت کا ترجمہ:۔ پھر اس جگہ چند ابحاث ہیں۔پہلی بحث یہ ہے کہ مقصود اس فقہ کی تعریف کرنا ہے جو مصطلح بین القوم ہے۔ اور وہ فقہ لوگوں کے ہاں علم مخصوص معین کا نام ہے جیسا کہ بقیہ علوم اور اس بناء پر جس کو مصنف رحمۃ اللہ نے ذکر کیا وہ فقہ ایک مفہوم کلی کا نام ہے جو ایام و اعصار کے لحاظ سے بدلتا رہے گا۔سو ایک دن تو تمام احکام کا علم ہوگا اور دوسرے دن اس سے اکثر کا اور اسی طرح بڑھتا چلا جائیگا نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ کے ختم ہونے تک۔پھر اسکے بعد زمانوں کے اعتبار سے اور انعقادِ اجماعات کے لحاظ سے بڑھنا شروع کریگا۔نواسخ کے لحاظ سے اور اخبارِ احاد کیخلاف اجماعات کے منعقد ہونے سے ناقص بھی ہوگا۔

الشق الثانی ......لَمَّا كَانَ الْقُرْآنُ نَظْمًا دَالًّا عَلَی الْمَعْنٰی قَسَّمَ اللَّفْظَ بِالنِّسْبَةِ اِلَی الْمَعْنٰی اَرْبَعَ تَقْسِيمَاتٍ اَلْمُرَادُ بِالنَّظْمِ هٰهُنَا اللَّفْظُ اِلَّا اَنَّ فِیْ اِطْلَاقِ اللَّفْظِ عَلَی الْقُرْآنِ نَوْعَ سُوْءِ اَدَبٍ لِاَنَّ اللَّفْظَ فِی الْاَصْلِ اِسْقَاطُ شَیْئٍ مِنَ الْفَمِ فَلِهٰذَا اِخْتَارَ النَّظْمَ مَقَامَ اللَّفْظِ وَ قَدْ رُوِیَ عَنْ اَبِیْ حَنِيْفَةَ اَنَّهٗ لَمْ يَجْعَلِ النَّظْمَ رُكْنًا لَازِمًا فِیْ جَوَازِ الصَّلٰوةِ خَاصَّةً۔ (ص۸۷۔رحمانیہ)

شكل العبارة و ترجمها۔ وضّح مذهب ابی حنيفة فی القراءة بغير العربية فی الصلوة حسب توضيح صاحب التوضيح۔

﴿خلاصۂ سوال﴾......اس سوال میں تین امور توجہ طلب ہیں (۱) عبارت پر اعراب (۲) عبارت کا ترجمہ (۳) نماز میں غیر عربی زبان میں قراءتِ قرآن کے متعلق امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا مذہب۔

جواب ...... ❶ عبارت پر اعراب:۔ کما مرّ فی السوال آنفا۔

❷ عبارت کا ترجمہ:۔ جب قرآن مجید معنی پر دال نظم کا نام ہے تو لفظ معنی کی طرف نسبت کرتے ہوئے چار تقسیمات میں منقسم ہوتا ہے۔نظم سے اس جگہ لفظ مراد ہے مگر لفظ کا قرآن مجید پر اطلاق کرنے میں ایک طرح کی بے ادبی ہے اس لئے کہ "لفظ" اصل میں کسی شئی کو منہ سے پھینکنے کا نام ہے۔پس اسی وجہ سے لفظ کی جگہ نظم کا لفظ اختیار کیا ہے اور تحقیق امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے کہ انہوں نے نظم کو جوازِ صلوٰۃ کے حق میں لازم رکن نہیں بنایا۔

❸ نماز میں غیر عربی زبان میں قراءتِ قرآن کے متعلق امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا مذہب:۔ نماز میں غیر عربی زبان میں قراءت کرنے کے مسئلہ میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا مذہب یہ ہے کہ صرف جوازِ صلوۃ کے بارے میں نظم قرآن نماز کا رکنِ لازمی نہیں ہے بلکہ انہوں نے صرف معنی کو فریضہ صلوٰۃ کے ادا ہو جانے کے لئے کافی سمجھا ہے حتی کہ اگر کوئی شخص غیر عربی میں بلاعذر نماز

کی قرأت کرلے تو نماز جائز ہو جائے گی۔ اور جواز صلوٰۃ کی تخصیص اس لئے ہے کہ نماز کے علاوہ باقی احکام میں امام صاحب نے بھی نظم قرآن کو لازمی قرار دیا ہے جیسے جنبی اور حائض کیلئے قراءۃ قرآن ممنوع ہے۔ یہ عربی النظم کی قراءۃ ممنوع ہے اگر ان میں سے کوئی قرآن مجید کی ایک آیت فارسی زبان میں پڑھ لے تو ان کیلئے جائز ہے کیونکہ یہ حقیقۃً قرآن نہیں ہے کیونکہ نظم عربی اس کو شامل نہیں ہے۔ اس لئے فارسی زبان میں ترجمہ کو قرآن نہیں کہا جائے گا۔ لیکن صحیح بات یہ ہے کہ امام صاحب کا اس قول سے رجوع ثابت ہے اس لئے متنِ تنقیح میں اس قول کو ذکر نہیں کیا گیا۔ (التوضیح ج ۱ ص ۲۶۷)

﴿السوال الثالث﴾ ۱۴۳۰ھ

الشق الاول ......لٰكِنْ عِنْدَ الشَّافِعِيِّ هُوَ اَيِ الْعَامُ دَلِيْلٌ فِيْهِ شُبْهَةٌ فَيَجُوْزُ تَخْصِيْصُهٗ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ وَالْقِيَاسِ اَیْ تَخْصِيْصُ عَامِ الْكِتَابِ بِكُلٍّ وَاحِدٍ مِنْ خَبَرِ الْوَاحِدِ وَ الْقِيَاسِ لِاَنَّ كُلَّ عَامٍ يَحْتَمِلُ التَّخْصِيْصَ وَ هُوَ شَائِعٌ فِيْهِ اَيِ التَّخْصِيْصُ شَائِعٌ فِي الْعَامِ۔ (ص ۱۲۵۔رحمانیہ)

شكل العبارة ثم ترجمها ترجمة رائعة ۔ اذكر مذهب الامام ابی حنیفةؒ فی تخصیص العام۔

﴿خلاصۂ سوال﴾......اس سوال میں تین امور حل طلب ہیں (۱) عبارت پر اعراب (۲) عبارت کا ترجمہ (۳) عام کی تخصیص میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا مذہب۔

جواب ...... ① **عبارت پر اعراب:۔** كما مرّ فی السوال آنفا۔

② **عبارت کا ترجمہ:۔** اور لیکن امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک وہ یعنی عام ایسی دلیل ہے جس میں شبہ ہے لہٰذا اس کی تخصیص خبرِ واحد اور قیاس کے ساتھ جائز ہے۔ یعنی کتاب اللہ کے عام کی تخصیص خبرِ واحد اور قیاس میں سے ہر ایک کے ساتھ، اسلئے کہ ہر عام تخصیص کا احتمال رکھتا ہے اور وہ (تخصیص) اس عام میں کثیر الوقوع ہے یعنی تخصیص عام میں شائع ذائع ہے۔

③ **عام کی تخصیص میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا مذہب:۔** امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک عام بھی خاص کی طرح قطعی دلیل ہے اور یہ اپنے افراد و قطعی طور پر شامل ہوتا ہے۔ لہٰذا امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک کتاب کے عام میں ابتداءً خبرِ واحد اور قیاس کے ساتھ کوئی تخصیص نہیں کی جا سکتی البتہ اگر ابتداءً کسی قطعی دلیل سے عام میں تخصیص ایک مرتبہ ہو جائے تو اب یہ عام ظنی ہو جائے گا اور اس کی قطعیت ختم ہو جائے گی اب خبرِ واحد اور قیاس کے ذریعے اس میں تخصیص کی جا سکتی ہے۔

الشق الثانی ......وَقَالُوْا اِنْ دَخَلَتْ اَيِ الْبَاءُ فِيْ آلَةِ الْمَسْحِ نَحْوُ مَسَحْتُ الْحَائِطَ بِيَدِيْ يَتَعَدّٰى اِلَى الْمَحَلِّ فَيَتَنَاوَلُ كُلَّهٗ وَ اِنْ دَخَلَتْ فِي الْمَحَلِّ نَحْوُ وَامْسَحُوْا بِرُءُوْسِكُمْ لَا يَتَنَاوَلُ كُلَّ الْمَحَلِّ تَقْدِيْرُهٗ اِلْصَقُوْهَا بِرُءُوْسِكُمْ

ترجم العبارة واضحة ثم شكلها ۔ اشرح العبارة بوضوح حسب صاحبِ التوضیح۔

﴿خلاصۂ سوال﴾......اس سوال میں تین امور مطلوب ہیں (۱) عبارت کا ترجمہ (۲) عبارت پر اعراب (۳) عبارت کی تشریح بطرزِ صاحبِ توضیح۔

جواب ...... ① **عبارت کا ترجمہ:۔** اور اصولیین کہتے ہیں کہ اگر باء آلۂ مسح پر داخل ہو جیسے مسحت الحائط بیدی

(میں نے اپنے ہاتھ سے دیوار کو مس کیا) تو مسح محل کی طرف متعدی ہوگا اور مسح کل حائط کو شامل ہوگا اور اگر با محل میں داخل ہو جیسے وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ یہ مسح کل محل کو شامل نہیں ہوگا۔ اسکی تقدیری عبارت الصقوها برء وسكم ہے۔

❷ **عبارت پر اعراب:۔** كما مرّ فی السوال آنفا۔

❸ **عبارت کی تشریح بطرز صاحب توضیح:۔** صاحب توضیح فرماتے ہیں کہ باء الصاق کے لئے آتی ہے اور جب یہ باء آلہ پر داخل ہو تو وہ فعل سابق محل کی طرف متعدی ہوگا، اور آلہ میں صرف اتنی مقدار معتبر ہوتی ہے جس کے ساتھ مقصود حاصل ہو جائے استیعاب فی الآلہ شرط نہیں ہوتا کیونکہ آلہ مقصود بالذات نہیں ہوتا وہ صرف فاعل اور منفعل کے درمیان واسطہ ہوتا ہے تاکہ اس کے ذریعہ سے فاعل کا اثر منفعل تک پہنچ جائے اور اس وقت مقصود فی الفعل صرف محل ہوگا لہٰذا استیعاب آلہ واجب نہیں ہوگا بلکہ اس کی اتنی مقدار کافی ہوگی جس کے ساتھ مقصود حاصل ہو جائے۔ البتہ اس صورت میں استیعاب محل ضروری ہوگا جیسے مسحت الحائط بیدی تو یہاں باء ید پر داخل ہے جو آلہ مسح ہے تو فعل مسح باء کے واسطہ سے محل یعنی حائط کی طرف متعدی ہوگا۔ چنانچہ مسح کل حائط کو شامل ہوگا اس لئے کہ حائط کل دیوار کا نام ہے۔ اور یہ مقصود بالذات ہونے کی وجہ سے کل حائط مراد ہوگی بخلاف ید کے کہ اس سے کل مراد نہیں ہوگا بلکہ صرف اتنی مقدار مراد ہوگی جس کے ساتھ مسح ہو سکے وہ مس بباطن الکف ہے۔ اور اگر لفظ باء محل پر داخل ہو جیسے وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ میں راس محل مسح ہے تو یہ مسح کل محل کو شامل نہیں ہوگا کیونکہ اس وقت محل آلہ کے مشابہ ہو جائے گا۔ چونکہ یہ حرف باء مخصوص بالآلہ ہے اور داخل علی المحل ہے تو لامحالہ یہاں محل کو تشبیہ بالآلہ ہوگی۔ تو کل محل مراد نہ ہوگا بلکہ محل یعنی راس کا بعض مراد ہوگا۔ اس کی تقدیر الصقوها برء وسكم یعنی الصقوا المسح برء وسكم ہوگی اور اس بعض کو حدیث ناصیہ نے بیان فرما دیا کہ بقدر ناصیہ یعنی ربع رأس کا مسح فرض ہے کل سر کا مسح فرض نہیں ہے۔

﴿الورقة الرابعة : فی اصول الفقه﴾

﴿السوال الاوّل﴾ ۱۴۳۱ھ

الشق الاوّل ......وَ اَمَّا تَفْصِيْلُ الْحَمْدِ بِقَوْلِهٖ اَوَّلًا وَ ثَانِيًا فَيَحْتَمِلُ وُجُوْهًا اَلْاَوَّلُ اَنَّ الْحَمْدَ يَكُوْنُ عَلَى النِّعْمَةِ وَ غَيْرِهَا فَاللّٰهُ تَعَالٰى يَسْتَحِقُّ الْحَمْدَ اَوَّلًا لِكَمَالِ ذَاتِهٖ وَ عَظْمَةِ صِفَاتِهٖ وَ ثَانِيًا بِجَمِيْلِ نَعْمَائِهٖ وَ جَزِيْلِ اٰلَائِهِ الَّتِىْ مِنْ جُمْلَتِهَا التَّوْفِيْقُ لِتَالِيْفِ هٰذَا الْكِتَابِ الثَّانِىْ اَنَّ نِعْمَةَ اللّٰهِ تَعَالٰى عَلٰى كَثْرَتِهَا تَرْجِعُ اِلٰى اِيْجَادٍ وَ اِبْقَاءٍ اَوَّلًا وَ اِيْجَادٍ وَ اِبْقَاءٍ ثَانِيًا فَيَحْمَدُهٗ عَلَى الْقِسْمَيْنِ تَاَسِّيًا بِالسُّوَرِ الْمُفْتَتَحَةِ بِالتَّحْمِيْدِ حَيْثُ اُشِيْرَ فِى الْفَاتِحَةِ اِلَى الْجَمِيْعِ وَ فِى الْاَنْعَامِ اِلَى الْاِيْجَادِ وَ فِى الْكَهْفِ اِلَى الْاِبْقَاءِ اَوَّلًا وَ فِى السَّبَاءِ اِلَى الْاِيْجَادِ وَ فِى الْمَلَائِكَةِ اِلَى الْاِبْقَاءِ ثَانِيًا۔ (ص۹۔رحمانیہ)

شکل العبارة۔ ترجمها سلسة۔ اکتب جواب السؤال التالی۔ فان قلت فقد وقع التعرض للحمد على الكبرياء والآلاء فی داری الفناء والبقاء فما معنى قوله ولعنان الثناء اليه ثانيا ای صارفا۔

﴿خلاصۂ سوال﴾......اس سوال کا خلاصہ تین امور ہیں (۱) عبارت پر اعراب (۲) عبارت کا ترجمہ (۳) سوال کا جواب۔

جواب ...... ❶ **عبارت پر اعراب:۔** کما مرّ فی السوال آنفا۔

❷ **عبارت کا ترجمہ:۔** اور لیکن حمد کی تفصیل مصنف رحمہ اللہ کے قول ''اولاً وثانیاً'' کے ساتھ پس وہ کئی وجوہ کا احتمال رکھتی ہے پہلی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی حمد کبھی نعمت پر اور کبھی غیر نعمت پر ہوتی ہے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ اولاً حمد کے مستحق ہیں اپنی ذات کے کمال اور اپنی صفات کی عظمت کی وجہ سے اور ثانیاً اچھی اچھی نعمتوں اور بڑے بڑے انعامات کی وجہ سے حمد کے مستحق ہیں جن احسانات میں سے اس کتاب کی تالیف کی توفیق ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی نعمتیں باوجود اپنی کثرت کے ایجاد وابقاءِ اوّل اور ایجاد وابقاءِ ثانی کی طرف لوٹتی ہیں۔ پس مصنف رحمہ اللہ اللہ تعالیٰ کی ان دونوں قسموں پر حمد کرتے ہیں ان سورتوں کی اقتداء کرتے ہوئے جو الحمد للہ کیساتھ شروع کی گئی ہیں۔ اس حیثیت سے کہ سورۃ فاتحہ میں تمام نعمتوں کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔ اور سورۃ انعام میں ایجادِ اول اور سورۃ کہف میں ابقاءِ اول کی طرف اور سورۃ سباء میں ایجادِ ثانی کی طرف اور سورۃ ملائکہ (فاطر) میں ابقاءِ ثانی کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔

❸ **سوال کا جواب:۔** جواب سے قبل سوال سمجھ لیں کہ جب اولاً وثانیاً کے ذریعہ باری تعالیٰ کی حمد یعنی تعریف باللسان ہو چکی ہے تو ولعنان الثناء الیه ثانیا میں تکرار محض ہے کیونکہ ثناء بھی زبان سے ہی ہوتی ہے۔ اب جواب کا حاصل یہ ہے کہ مصنف کا مقصود تکثیر ثناء ہے ای مرة بعد مرة تو یہ جملہ ماقبل کے لئے تاکید بن جائے گا۔ نیز جملہ ثانیہ کے اندر ثناء کا معنی اللہ تعالیٰ کی تعظیم اور اللہ تعالیٰ کے قرب کو حاصل کرنا ہے اور یہ دونوں چیزیں ہر ایسی عبادت کے ذریعے ہوں گی جس میں اللہ تعالیٰ کے تقرب کی صلاحیت ہو۔ اس عبادت کا ہونا اس لئے ضروری ہے کہ تمام نعمتیں اس بات کا تقاضا کرتی ہیں کہ شکرِ قلبی اور شکر جوارح وشکر لسانی بھی ہو۔ جب معاملہ اس طرح ہے تو ہم کہتے ہیں کہ پہلے جملہ میں حمد کا ذکر ہے اور حمد صرف زبان سے ہوتی ہے۔ تو مصنف رحمہ اللہ نے چاہا کہ اللہ تعالیٰ کی نعمتوں کا شکرِ لسانی بھی اور شکرِ قلبی وشکرِ ارکانی بھی ہو اسلئے دوسرے مصرعہ کو ذکر کیا تو یہ دوسرا جملہ تعمیم بعد التخصیص کے قبیل سے ہے۔ لہٰذا ولعنان الثناء الیه ثانیا والے جملہ سے تکرارِ محض ثابت نہیں ہوا بلکہ تعمیم بعد از تخصیص ہے جو کہ جائز ہے۔

الشق الثانی ...... اَنولُهٗ وَعَلٰى اَفْضَلِ رُسُلِهٖ مُصَلِّيًا لَمَّا كَانَ اَجَلُّ النِّعَمِ الْوَاصِلَةِ اِلَى الْعَبْدِ هُوَدِيْنُ الْاِسْلَامِ وَ بِهِ التَّوَصُّلَ اِلَى النِّعَمِ الدَّائِمَةِ فِي دَارِ السَّلَامِ وَ ذَالِكَ بِتَوَسُّطِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ صَارَ الدُّعَاءُ لَهٗ تِلْوَالثَّنَاءِ عَلَى اللّٰهِ تَعَالٰى فَاَرْدَفَ الْحَمْدَ بِالصَّلَاةِ وَ فِيْ تَرْكِ التَّصْرِيْحِ بِاِسْمِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَلٰى مَا فِي النُّسْخَةِ الْمَقْرُوْءَةِ تَنْوِيْهٌ بِشَأْنِهٖ وَ تَنْبِيْهٌ عَلٰى اَنَّ كَوْنَهٗ اَفْضَلَ الرُّسُلِ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَمْرٌ جَلِيٌّ لَايَخْفٰى عَلٰى اَحَدٍ۔

شکل العبارة ۔ ترجمها رائعة ۔ اشرع الکلمات التالیة ۔ الحلبة ، المصلی ، المجلی۔ (ص۱۰۱۔رحمانیہ)

﴿خلاصہ سوال﴾ ...... اس سوال کا حل تین امور ہیں (۱) عبارت پر اعراب (۲) عبارت کا ترجمہ (۳) الحلبة المصلی والمجلی کی تشریح۔

جواب ...... ❶ **عبارت پر اعراب:۔** کما مرّ فی السوال آنفا۔

❷ **عبارت کا ترجمہ:۔** اور اس کا قول و علی افضل رسله مصلیًا اور جب بندے کی طرف پہنچنے والی نعمتوں میں سے سب سے بڑی نعمت دین اسلام تھی اور اسی کے ذریعہ سے سلامتی کے گھر میں دائمی نعمتوں کی طرف پہنچنا ہے۔ اور یہ دینِ اسلام نبی کریم ﷺ کے واسطہ سے حاصل ہوا ہے۔ تو دعاء علی النبی ﷺ ثناء علی اللہ تعالیٰ کے پیچھے ہوگئی۔ پس مصنف رحمہ اللہ

نے صلوٰۃ کو حمد کا ردیف بنا دیا۔ اور نبی کریم ﷺ کے نام کی تصریح کے چھوڑ دینے میں نسخہ مقررہ کے مطابق آپ ﷺ کی شان کو بلند کرنا ہے اور اس بات پر تنبیہ کرنا ہے کہ آپ ﷺ کا افضل الرسل ہونا واضح امر ہے کسی پر مخفی نہیں ہے۔

❸ **الحلبة المصلی والمجلی کی تشریح:۔** حلبة ان گھوڑوں کو کہا جاتا ہے جو مختلف اطراف سے مقابلہ کرنے کے لئے ایک میدان میں جمع کئے جاتے ہیں۔ مصلی اس گھوڑے کو کہتے ہیں جو آگے نکلنے والے کے پیچھے اتنے فاصلے پر ہو کہ اس کا سر پہلے نمبر پر آنے والے گھوڑے کی سُرین کے ساتھ لگ جائے (دوسرے نمبر پر آئے)۔

مجلی سے مراد وہ گھوڑا ہے جو ریس لگانے میں سب سے آگے نکل جاتا ہے۔

﴿السوال الثانی﴾ ۱۴۲۱ھ

الشق الاول ......وَالْاَحْكَامُ تَسْتَنِدُ اِلٰى اَدِلَّةٍ جُزْئِيَّةٍ تَرْجِعُ مَعَ كَثْرَتِهَا اِلٰى اَرْبَعَةِ دَلَائِلَ هِيَ اَرْكَانُ قَصْرِ الْاَحْكَامِ فَذَكَرَهَا فِيْ اَثْنَاءِ الْكَلَامِ عَلَى التَّرْتِيْبِ الَّذِيْ بَنَى الشَّارِعُ الْاَحْكَامَ عَلَيْهَا مِنْ تَقْدِيْمِ الْكِتَابِ ثُمَّ السُّنَّةِ ثُمَّ الْاِجْمَاعِ ثُمَّ الْعَمَلِ بِالْقِيَاسِ ذَكَرَ الثَّلٰثَةَ الْاَوَّلَ صَرِيْحًا وَالْقِيَاسَ بِقَوْلِهٖ وَوَضَعَ مَعَالِمَ الْعِلْمِ عَلٰى مَسَالِكِ الْمُعْتَبِرِيْنَ اَيِ الْقَائِسِيْنَ الْمُتَاَمِّلِيْنَ فِي النُّصُوْصِ وَ عِلَلِ الْاَحْكَامِ مِنْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى فَاعْتَبِرُوْا يَا اُولِي الْاَبْصَارِ۔

شکل العبارة۔ ترجمها۔ اذکر جواب السؤال الاٰتی فان قلت لیس ترتیب الشارع تقدیم السنة علی الاجماع مطلقا بل اذا کانت قطعیة۔ (ص ۱۸۔ رحمانیہ)

﴿خلاصۂ سوال﴾......اس سوال کا حل تین امور ہیں (۱) عبارت پر اعراب (۲) عبارت کا ترجمہ (۳) سوال کا جواب۔

جواب ......❶ **عبارت پر اعراب:۔** کما مرّ فی السوال آنفا۔

❷ **عبارت کا ترجمہ:۔** اور وہ احکام جو ادلہ جزئیہ کی طرف مستند ہوتے ہیں۔ وہ لوٹتے ہیں اپنی کثرت کے باوجود چار ادلہ کی طرف جو کہ احکام کے محل کے ارکان ہیں۔ پس مصنف رحمہ اللہ نے ذکر کیا ان کو کلام کے درمیان میں اسی ترتیب پر جس پر شارح نے احکام کی بنیاد رکھی ہے یعنی کتاب اللہ کو مقدم کرنا پھر سنت پھر اجماع پھر عمل بالقیاس کو۔ پہلے تین کو صراحۃً ذکر کیا اور قیاس کو ذکر کیا اپنے قول وضع معالم العلم علی مسالك المعتبرین کے ساتھ یعنی وہ قیاس کرنے والے جو نصوص اور احکام کی علتوں میں غور وفکر کرنیوالے ہیں، یہ اللہ تعالیٰ کے قول فَاعْتَبِرُوْا يٰاُولِي الْاَبْصَارِ سے ماخوذ ہے۔

❸ **سوال کا جواب:۔** سوال کی تقریر یہ ہے کہ شریعت نے صرف سنت قطعی الثبوت کو اجماع پر مقدم کیا ہے، مطلقاً سنت اجماع پر مقدم نہیں ہے لیکن مصنف رحمہ اللہ نے مطلقاً سنت کو اجماع پر مقدم کر دیا، تو مصنف کی یہ ترتیب شریعت کے موافق نہیں ہے۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ سنت میں دو درجے ہیں۔ ① وجودِ سنت (متن حدیث) ② ثبوتِ سنت (سندِ حدیث)۔ اور وجود کے اعتبار سے ہر سنت قطعی ہے کیونکہ سنت آپ ﷺ کے اقوال اور افعال سے عبارت ہے اور ان کا وجود قطعی ویقینی ہے البتہ ثبوت سنت کے اعتبار سے حدیث میں ظنیت واقع ہوتی ہے کیونکہ ثبوت سنت کا مدار سند پر ہوتا ہے اور سند میں ظنیت وشک کی بناء پر حدیث میں بھی ظنیت آ جاتی ہے۔ اور ہم نے جو سنت کو مطلقاً اجماع پر مقدم کیا ہے وہ باعتبار وجودِ سنت کے ہے اور اس میں کوئی

شک وشبہ کی گنجائش نہیں ہے۔تو متنِ سنت بہرحال اجماع پر مقدم ہے لہٰذا کوئی اشکال نہیں ہے۔

الشق الثانی ......وَيَقَعُ التَّكْرَارُ بَيْنَ الْعَمَلِيَّةِ وَ بَيْنَ الْمُتَعَلِّقِ بِاَفْعَالِ الْمُكَلَّفِيْنَ لِاَنَّهٗ قَالَ فِیْ حَدِّ الْفِقْهِ الْعِلْمُ بِالْاَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ الْعَمَلِيَّةِ وَالْحُكْمُ خِطَابُ اللّٰهِ تَعَالٰى الْمُتَعَلِّقُ بِاَفْعَالِ الْمُكَلَّفِيْنَ فَيَكُوْنُ حَدُّ الْفِقْهِ الْعِلْمُ بِخِطَابَاتِ اللّٰهِ تَعَالٰى الْمُتَعَلِّقِ بِاَفْعَالِ الْمُكَلَّفِيْنَ الشَّرْعِيَّةِ الْعَمَلِيَّةِ فَيَقَعُ التَّكْرَارُ۔ (ص۴۶۔رحمانیہ)

شكل العبارة ۔ ترجمها واضحة ۔ أجب عن الاشكال المذكور فی العبارة جوابًا شافيًا۔

﴿خلاصۂ سوال﴾......اس سوال کا حل تین امور ہیں (۱) عبارت پر اعراب (۲) عبارت کا ترجمہ (۳) عبارت میں مذکور اشکال کا جواب۔

جواب ...... ❶ عبارت پر اعراب:۔ كما مرّ فی السوال آنفًا۔

❷ عبارت کا ترجمہ:۔ اور العملية اور المتعلق بافعال المكلفين کے درمیان تکرار واقع ہوتا ہے اس لئے کہ مصنف ﷫ نے فقہ کی تعریف میں کہا العلم بالاحكام الشرعية العملية اور حکم کی تعریف میں خطاب اللّٰہ تعالٰی المتعلق بافعال المكلفين کہا تو فقہ کی تعریف العلم بخطابات اللّٰہ تعالٰی المتعلق بافعال المكلفين الشرعية العملية ہوگئی۔ پس تکرار واقع ہوگیا۔

❸ عبارت میں مذکور اشکال کا جواب:۔ اشکال کی تقریر یہ ہے کہ فقہ کی تعریف میں تکرار ہے کیونکہ عملیہ سے مراد بھی اعمال و افعال ہیں اور حکم کی تعریف میں افعال المکلفین بھی اعمال وافعال ہی ہیں۔ اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ حکم کی تعریف میں جو افعال کا لفظ ہے اس میں تعمیم ہے یہ افعالِ جوارح اور افعالِ قلوب دونوں کو شامل ہے اور آگے العملیہ کی قید سے صرف افعالِ جوارح مراد ہیں اس سے افعالِ قلوب خارج ہوگئے لہٰذا العملیہ کی قید میں کوئی تکرار لازم نہیں آ رہا۔

﴿السوال الثالث﴾ ۱۴۳۱ھ

الشق الاول ...... (فَكَمَا ابْتُلِیَ مَنْ لَهٗ ضَرْبُ جَهْلٍ بِالْاِمْعَانِ فِی السَّيْرِ) اَیْ فِیْ طَلَبِ الْعِلْمِ وَالْمُرَادُ بَذْلُ الْمَجْهُوْدِ وَالطَّاقَةِ فِیْ طَلَبِ الْعِلْمِ (اُبْتُلِیَ الرَّاسِخُ فِی الْعِلْمِ بِالتَّوَقُّفِ) اَیْ عَنْ طَلَبِهٖ وَهٰذَا جَوَابُ اِشْكَالٍ ...... (وَهٰذَا اَعْظَمُهُمَا بَلْوٰى وَاَعَمُّهُمَا جَدْوٰى) اَیْ هٰذَا النَّوْعُ مِنَ الْاِبْتِلَاءِ اَعْظَمُ النَّوْعَيْنِ بَلْوٰى وَالنَّوْعَانِ مِنَ الْاِبْتِلَاءِ مَاذَكَرْنَا مِنْ اِبْتِلَاءِ الْجَاهِلِ وَالْعَالِمِ وَاِنَّمَا كَانَ اَعْظَمُهُمَا بَلْوٰى لِاَنَّ هٰذَا الْاِبْتِلَاءَ هُوَ اَنْ يُسَلِّمَ ذٰلِكَ اِلَى اللّٰهِ تَعَالٰى وَيُفَوِّضَهٗ اِلَيْهِ وَيُلْقِیْ نَفْسَهٗ فِیْ مَدْرَجَةِ الْعِجْزِ وَالْهَوَانِ وَيَتَلَاشٰى عِلْمُهٗ فِیْ عِلْمِ اللّٰهِ وَلَا يَبْقٰى لَهٗ فِیْ بَحْرِ الْفَنَاءِ اِسْمٌ وَلَا رَسْمٌ وَهٰذَا مُنْتَهٰى اَقْدَامِ الطَّالِبِيْنَ وَقَدْ قِيْلَ اَلْعِجْزُ عَنْ دَرْكِ الْاِدْرَاكِ اِدْرَاكٌ۔

شكل العبارة ثم ترجمها ۔ اشرح العبارة بوضوح تام ۔ وضّح الاشكال ثم اجب عنه ۔

﴿خلاصۂ سوال﴾......اس سوال میں چار امور مطلوب ہیں (۱) عبارت پر اعراب (۲) عبارت کا ترجمہ (۳) عبارت کی تشریح (۴) اشکال و جواب کی وضاحت۔

جواب ...... ❶ عبارت پر اعراب:۔ كمامرّ فی السوال آنفا۔

② عبارت کا ترجمہ:۔ پس جیسا کہ وہ لوگ جن میں کچھ جہالت ہے اُن کو سیر میں گہرائی حاصل کرنے یعنی طلبِ علم کا حکم دینے سے آزمایا گیا، مطلب یہ ہے کہ اُن کو طلبِ علم میں اپنی طاقت اور کوشش صَرف کرنے کا حکم دیا گیا اور راسخین فی العلم کو توقف سے یعنی علم کو طلب کرنے سے روکنے کے ساتھ آزمایا گیا اور یہ اشکال کا جواب ہے......... اور یہ یعنی علماءِ راسخین کو توقف کرنے کا حکم، دونوں قسموں میں سے ابتلاء اور نفع میں زیادہ ہے یعنی آزمائش کی یہ قسم دونوں قسموں میں سے بڑی ہے اور ابتلاء کی دونوں قسمیں وہ ہیں جو ہم نے ذکر کی ہیں یعنی جاہل اور عالم کی آزمائش۔ اور یہ عالم کا ابتلاء بڑا اس لئے ہے کہ اس میں متشابہات کے علم کو اللہ تعالیٰ کے سپرد کرنا ہے اور اپنے آپ کو عجز و ذلت میں ڈالنا ہے اور اپنے علم کو اللہ تعالیٰ کے علم کے ساتھ ہیچ سمجھنا ہے اور اس صورت میں اپنے آپ کو ایسا کرنا ہے کہ بحرِ فناء میں اس کا کوئی نام و نشان نہ رہے اور سالکین کے سلوک کی انتہاء یہی ہے اور اسی وجہ سے کہا گیا ہے اَلْعِجْزُ عَنْ دَرْكِ الْاِدْرَاكِ اِدْرَاكٌ (جانی ہوئی چیز کے جاننے سے عجز کا اعتراف کرنا حقیقی علم ہے)۔

③ عبارت کی تشریح:۔ اس عبارت سے مصنفؒ کا مقصود ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔ اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ احناف کے نزدیک متشابہات کے معانی اللہ تعالیٰ اور رسول اللہ ﷺ کے علاوہ کوئی نہیں جانتا تو پھر متشابہات کے نازل کرنے کا کیا فائدہ ہے؟

اس عبارت میں مصنفؒ نے اعتراض کا جواب دیا کہ ان متشابہات کو نازل کرنے کا مقصد علماءِ راسخین کی آزمائش ہے کہ کون اللہ تعالیٰ کی ممانعت کے باوجود متشابہات کے معنی کی کھوج لگا کر اپنے آپ کو اہلِ زیغ میں سے بناتا ہے اور کون اللہ تعالیٰ کی ممانعت اور نہی کی پیروی کرتے ہوئے اپنے آپ کو متشابہات کی پیروی سے روکتا ہے۔ اس لئے کہ لوگوں کی دو قسمیں ہیں۔

پہلی قسم عوام الناس ہیں، اُن کا ابتلاء (آزمائش و امتحان) یہ ہے کہ اُن کو محکمات کے معنی کی تحصیل کا حکم دیا گیا ہے اس لئے کہ عوام الناس کے لئے تحصیلِ علم میں کوئی رغبت نہیں ہے۔ دوسری قسم علماء اور راسخین فی العلم کی ہے جن کا اوڑھنا بچھونا تحصیلِ علم ہے اور وہ ہر چیز کی تحصیل کے درپے ہیں، اُن کا ابتلاء یہ ہے کہ اُن کو متشابہات کے علم کی تحصیل سے روک دیا گیا ہے جیسا کہ وہ گھوڑا جس کو دوڑنے کی تربیت نہ دی گئی ہو اُس کی ریاضت دوڑنے کے ساتھ ہوتی ہے اور عمدہ گھوڑے کی ریاضت لگام کھینچنے اور دوڑنے سے منع کرنے کے ساتھ ہوتی ہے۔ اور درحقیقت ان دونوں ابتلاؤں میں سے یہ دوسری قسم یعنی علماءِ راسخین کو متشابہات میں غور و فکر کرنے اور اُن کے معنی کی کھوج لگانے سے منع کرنا آزمائش کے اعتبار سے زیادہ بڑی ہے۔ اس لئے کہ اس میں متشابہات کے علم کو اللہ تعالیٰ کے علم کے سپرد کیا جاتا ہے اور اپنے آپ کو عاجز و ذلیل سمجھا جاتا ہے اور اپنے آپ کو اللہ تعالیٰ کے علم کے سامنے کچھ نہ سمجھنا بایں طور کہ اُس کا کوئی نام و نشان نہ رہے تصوف سے یہی مطلوب ہے اور اس ابتلاء میں بھی مقصد یہی ہے۔ چنانچہ مشہور مقولہ ہے اَلْعِجْزُ عَنْ دَرْكِ الْاِدْرَاكِ اِدْرَاكٌ یعنی جانی ہوئی چیز کے جاننے سے عجز کا اعتراف کرنا حقیقی علم ہے۔ (مزید تفصیل کما مرّ فی الشق الاوّل من السوال الثالث ١٤٣١ھ)۔

④ اشکال و جواب کی وضاحت:۔ ابھی تشریح کے ضمن میں اشکال و جواب کی وضاحت گزر چکی ہے۔

الشق الثانی ......اِعْلَمْ اَنَّ بَعْضَ النَّاسِ يَقُوْلُوْنَ بِمَفْهُوْمِ الْمُخَالَفَةِ وَهُوَ اَنْ يَّثْبُتَ الْحُكْمُ فِي الْمَسْكُوْتِ عَنْهُ عَلٰى خِلَافِ مَاثَبَتَ فِي الْمَنْطُوْقِ مِنْهُ اَيْ مِنْ مَفْهُوْمِ الْمُخَالَفَةِ هٰذِهِ الْمَسْئَلَةُ وَ هِيَ اَنَّ تَخْصِيْصَ الشَّيْءِ

بِاِسْمِهٖ سَوَاءٌ كَانَ اِسْمَ جِنْسٍ اَوْ اِسْمَ عَلَمٍ يَدُلُّ عَلٰى نَفْيِ مَاعَدَاهُ اَىْ عَمَّاعَدَا ذٰلِكَ الشَّيْئُ عِنْدَ الْبَعْضِ لِاَنَّ الْاَنْصَارَ فَهِمُوْا مِنْ قَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَلْمَاءُ مِنَ الْمَاءِ اَىِ الْغُسْلُ مِنَ الْمَنِيِّ عَدَمَ وُجُوْبِ الْغُسْلِ بِالْاِكْسَالِ.

شکل العبارة ۔ ترجمها واضحة ۔ اذکر مذهب الحنفیة فی مسئلة تخصیص الشئ باسمه فی ضوء الادلة

﴿خلاصۂ سوال﴾......اس سوال میں تین امور مطلوب ہیں (۱) عبارت پر اعراب (۲) عبارت کا ترجمہ (۳) تخصیص الشئ باسمہ میں حنفیہ کا مذہب مع الدلائل۔

جواب ...... ① **عبارت پر اعراب:۔** کما مرّ فی السوال آنفا۔

② **عبارت کا ترجمہ:۔** جان لیجئے کہ بعض لوگ (شوافع) مفہوم مخالف سے استدلال کرنے کے قائل ہیں۔ اور وہ یہ ہے کہ حکم مسکوت عنہ میں اسکے خلاف ثابت ہو جو منطوق میں ثابت ہوا ہے اور یہ مسئلہ اسی مفہوم مخالفہ سے ہے اور وہ یہ ہے کہ شئی کا اپنے اسم کیساتھ خاص ہونا خواہ وہ اسم جنس ہو یا اسم علم ہو اپنے ماعدا کی نفی پر دلالت کرتا ہے۔ یعنی اس شیئی کے ماعدا سے بعض کے نزدیک، اسلئے کہ انصار نے آپ ﷺ کے قول اَلْمَاءُ مِنَ الْمَاءِ يَعْنِىْ اَلْغُسْلُ مِنَ الْمَنِيِّ سے سمجھ لیا کہ اکسال سے غسل واجب نہیں ہے۔

③ **تخصیص الشئی باسمہ میں حنفیہ کا مذہب مع الدلائل:۔** احناف کا مسلک یہ ہے کہ تخصیص الشئی باسمہ اپنے ماسوا کی نفی پر دلالت نہیں کرتا ہے۔ دلیل یہ ہے کہ اگر تخصیص الشئی باسمہ مفہوم مخالف کو ثابت کرے تو کلمہ طیبہ کے جزء محمد رسول اللہ کے ذریعہ آدمی مسلمان ہونے کی بجائے کافر ہو جائیگا اور اس میں کفر و کذب لازم آئیگا کیونکہ "محمد رسول اللہ" میں بطور مفہوم مخالف یہ لازم آتا ہے کہ محمد رسول اللہ ﷺ کے علاوہ کوئی اور شخص اللہ کا رسول نہیں ہے اور یہ کفر بھی ہے اور کذب بھی ہے کیونکہ آپ ﷺ کے علاوہ بہت سے حضرات رسول بن کر آئے ہیں اسی طرح زید موجود میں مفہوم مخالف کے طور پر جب وجود کی نفی ہوگی تو اس میں وجود باری تعالیٰ اور وجود انبیاء علیہم السلام کی بھی نفی ہو جاتی ہے جو کہ کفر بھی ہے اور کذب بھی پس معلوم ہوا کہ تخصیص الشئی باسمہ اپنے ماسوا کی نفی پر دلالت نہیں کرتا۔

﴿الورقة الرابعة: فی اصول الفقه﴾

﴿السوال الاوّل﴾ ۱۴۳۲ھ

الشق الاوّل ......قَوْلُهٗ مِنْ مَحَامِدِ حَالٌ مِنَ الْكَلِمِ بَيَانًا لَهٗ عَلٰى مَا قَالَ النَّبِىُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ هُوَ سبحان الله و الحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر اِذَا قَالَهَا الْعَبْدُ عَرَجَ بِهَا الْمَلَكُ اِلَى السَّمَاءِ فَحَىَّ بِهَا وَجْهَ الرَّحْمٰنِ فَاِذَا لَمْ يَكُنْ لَهٗ عَمَلٌ صَالِحٌ لَمْ يُقْبَلْ وَ اِنَّمَا صَلَحَ الْجَمْعُ الْمُنَكَّرُ بَيَانًا لِلْمُعَرَّفِ الْمُسْتَغْرَقِ لِمَا سَيَجِئُ مِنْ اَنَّ النَّكِرَةَ تَعُمُّ بِالْوَصْفِ كَامْرَاَةٍ كُوْفِيَّةٍ وَلِاَنَّ التَّنْكِيْرَ هٰهُنَا لِلتَّكْثِيْرِ وَ هُوَ يُنَاسِبُ التَّعْمِيْمَ وَالْمَحَامِدُ جَمْعُ مَحْمَدَةٍ بِمَعْنَى الْحَمْدِ ۔ (ص ۱۵۔ رحمانیہ)

شکل العبارة ثم ترجمها سلسة ۔ عرف الحمد والشکر و بیّن النسبة بینهما نظرًا الی المورد والمتعلق۔

﴿خلاصۂ سوال﴾......اس سوال کا خلاصہ چار امور ہیں (۱) عبارت پر اعراب (۲) عبارت کا ترجمہ (۳) حمد اور شکر کی تعریف (۴) حمد اور شکر میں مورد اور متعلق کے اعتبار سے نسبت۔

جواب ① **عبارت پر اعراب:۔** کما مر فی السوال آنفا۔

② **عبارت کا ترجمہ:۔** اس کا قول من محامد الکلم سے حال ہے اور اس کیلئے بیان ہے جیسا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ وہ کلم الطیب ، سبحان اللہ والحمد للہ، لا الہ الا اللہ واللہ اکبر ہیں۔ جب ان کلمات کو بندہ کہتا ہے تو فرشتہ ان کو لے کر آسمان کی طرف چڑھ جاتا ہے پس ان کلمات کو باری تعالیٰ کے سامنے پیش کرتا ہے۔ پس جب اس بندے کیلئے اور نیک عمل نہ ہو تو یہ کلمات قبول نہیں کیے جاتے۔ اور بے شک جمع منکر بیان بننے کی صلاحیت رکھتی ہے جمع معرف مستغرق کیلئے جیسا کہ عنقریب آجائے گا کہ نکرہ صفت کے ساتھ عام ہو جاتا ہے جیسا کہ امرأۃ کوفیۃ اور اس لئے کہ تنکیر یہاں تکثیر کے لئے ہے اور وہ تعمیم کے مناسب ہے۔ اور محامد محمدۃ کی جمع ہے جو کہ بمعنی الحمد ہے۔

③ **حمد اور شکر کی تعریف:۔** حمد: کسی کے فعل جمیل پر اسکی تعریف کرنا لسان کیساتھ خواہ محمود کی طرف سے انعام ہو یا نہ ہو۔ شکر: یہ ہے کہ نعمت کے مقابلہ میں منعم کی تعظیم کا اظہار کرنا خواہ اظہار تعظیم باللسان ہو خواہ بالجنان و بالاعتقاد ہو خواہ بالارکان و بالعمل ہو۔ الغرض کہ شکر کسی کے انعام کے مقابلہ میں اس کی تعریف و تعظیم ہے خواہ زبان کیساتھ ہو خواہ قلب یا دیگر اعضاء کیساتھ ہو۔

④ **حمد اور شکر کے درمیان مورد و متعلق کے اعتبار سے نسبت:۔** حمد اور شکر کے درمیان مورد اور متعلق کے اعتبار سے عموم خصوص کی نسبت ہے حمد مورد کے اعتبار سے خاص ہے کہ صرف زبان کے ذریعے ہوتی ہے۔ اور متعلق کے اعتبار سے عام ہے کہ اس کے مقابلہ میں خواہ نعمت ہو یا نہ ہو۔ اور شکر مورد کے اعتبار سے عام ہے کہ زبان کے ساتھ ہو یا دل کے ساتھ ہو یا دیگر جوارح کے ساتھ ہو اور متعلق کے اعتبار سے خاص ہے کہ صرف نعمت کے مقابلہ میں ہوتا ہے۔

الشق الثانی قَوْلُهٗ اِلَيْهِ يَصْعَدُ اِفْتِتَاحٌ غَرِيْبٌ وَ اِقْتِبَاسٌ لَطِيْفٌ اَتٰى بِالضَّمِيْرِ قَبْلَ الذِّكْرِ دَلَالَةً عَلٰى حُضُوْرِ ذِكْرِ اللّٰهِ تَعَالٰى فِىْ قَلْبِ الْمُؤْمِنِ سِيَّمَا عِنْدَ اِفْتِتَاحِ الْكَلَامِ فِىْ اُصُوْلِ الشَّرْعِ وَ اِشَارَةً اِلٰى اَنَّ اللّٰهَ تَعَالٰى مُتَعَيِّنٌ لِتَوَجُّهِ الْمَحَامِدِ اِلَيْهِ لَا يَفْتَقِرُ اِلَى التَّصْرِيْحِ بِذِكْرِهٖ وَلَا يَذْهَبُ الْوَهْمُ اِلٰى غَيْرِهٖ اِذْ لَهُ الْعَظَمَةُ وَالْجَلَالُ وَ مِنْهُ الْعَطَاءُ وَ النَّوَالُ وَاِيْمَاءً اِلٰى اَنَّ الشَّارِعَ فِى الْعُلُوْمِ الْاِسْلَامِيَّةِ يَنْبَغِىْ اَنْ يَّكُوْنَ مَطْمَحُ نَظْرِهٖ وَ مَقْصَدُ هِمَّتِهٖ جَنَابَ الْحَقِّ تَعَالٰى وَ تَقَدَّسَ وَ يَقْتَصِرُ عَلٰى طَلَبِ رَضَاهُ وَلَا يَلْتَفِتُ اِلٰى مَنْ سَوَاهُ.

شکل العبارۃ ثم ترجمها رائعة . اکتب جواب السؤال الذی یلی. لا یقال ان ابتداء المتن بالتسمية فلا اضمار قبل الذکر وان لم یبدأ لزم ترک العمل بالسنة. (ص۳۔ رحمانیہ)

﴿خلاصۂ سوال﴾ ...... اس سوال کا حل تین امور ہیں (۱) عبارت پر اعراب (۲) عبارت کا ترجمہ (۳) مذکورہ سوال کا جواب۔

جواب ① **عبارت پر اعراب:۔** کما مرّ فی السوال آنفا۔

② **عبارت کا ترجمہ:۔** مصنف رحمہ اللہ کا قول الیہ یصعد افتتاح غریب اور اقتباس لطیف ہے۔ مصنف رحمہ اللہ ضمیر کو مرجع کے ذکر کرنے سے پہلے لائے اس بات پر دلالت کرنے کے لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ذکر ہر مؤمن کے دل میں موجود ہے۔ خصوصاً اصول شرع میں کلام کے افتتاح کے وقت اور اس بات کی طرف اشارہ کرنے کے لئے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات محامد کے اس کی طرف متوجہ

ہونے کے لئے متعین ہے۔ اس کے ذکر کی تصریح کی طرف احتیاج نہیں ہے اور وہم اس کے غیر کی طرف نہیں جاتا۔ اس لئے کہ اسی کیلئے عظمت وجلال ہے اور اسی سے عطاء اور نوال ہے۔ اور اس بات کی طرف اشارہ کرنے کے لئے کہ علوم اسلامیہ میں شروع ہونے والے کے لئے مناسب ہے کہ اس کا مطمع نظر (نظر کا مرکز) اور اس کی کوشش کا مقصد حق تعالیٰ شانہ وتقدس کی ذات ہو اور وہ اس کی رضا کے طلب کرنے پر ہی اکتفاء کرے اور اس کے ماسوا کی طرف متوجہ نہ ہو۔

۳ مذکورہ سوال کا جواب:۔ سوال کا حاصل یہ ہے کہ مصنف رحمہ اللہ نے اپنی کتاب کو بسم اللہ سے شروع کیا ہے یا نہیں؟ اگر تسمیہ سے شروع کیا ہے تو پھر اضمار قبل الذکر والی خرابی ہی پیدا نہیں ہوتی جس کا جواب دیا گیا ہے اور اگر تسمیہ سے کتاب کو شروع نہیں کیا تو پھر حدیث پر عمل نہیں کیا کیونکہ حدیث میں ہے کہ ہر اچھا کام جو تسمیہ سے شروع نہ کیا جائے وہ بے برکت ہوتا ہے۔

اس سوال کا جواب یہ ہے کہ ابتداء بالتسمیہ کی چار صورتیں ہیں۔ ① تسمیہ کو کتاب کا جزء بنا دینا ② کتاب لکھنے سے پہلے تسمیہ کا صرف تلفظ کرنا ③ تسمیہ کا صرف دل میں تصور کرنا ④ تسمیہ کی کتابت تبرک کے طور پر ہو جزء نہ بنایا جائے۔ اگر مصنف رحمہ اللہ نے اوّل صورت اختیار نہیں کی تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ کوئی بھی صورت اختیار نہ کی ہو ممکن ہے تسمیہ کو پڑھا ہو مگر لکھا نہ ہو، نیز ممکن ہے کہ صرف دل میں ہی تسمیہ کا خیال کیا ہو، نیز ممکن ہے کہ صرف برکت کیلئے لکھا ہو کتاب کا جزو نہ بنایا ہو۔

﴿السوال الثانی﴾ ۱۴۳۲ھ

الشق الاوّل ...... وَ تَعْرِيْفُهٗ بِالْمُحْتَاجِ اِلَيْهِ لَا يَطَّرِدُ وَ قَدْ عَرَّفَهُ الْاِمَامُ فِي الْمَحْصُوْلِ بِهٰذَا وَ اعْلَمْ اَنَّ التَّعْرِيْفَ اِمَّا حَقِيْقِيٌّ كَتَعْرِيْفِ الْمَاهِيَّاتِ الْحَقِيْقِيَّةِ وَ اِمَّا اِسْمِيٌّ كَتَعْرِيْفِ الْمَاهِيَّاتِ الْاِعْتِبَارِيَّةِ كَمَا اِذَا رَكَّبْنَا شَيْئًا مِنْ اُمُوْرٍ هِيَ اَجْزَائُهٗ بِاعْتِبَارِ تَرْكِيْبِنَا ثُمَّ وَضَعْنَا لِهٰذَا الْمُرَكَّبِ اِسْمًا كَالْاَصْلِ وَالْفِقْهِ وَالْجِنْسِ وَالنَّوْعِ وَ نَحْوِهَا فَالتَّعْرِيْفُ الْاِسْمِيُّ هُوَ تَبْيِيْنُ اَنَّ هٰذَا الْاِسْمَ لِاَيِّ شَيْءٍ وُضِعَ وَ شُرِطَ لِكِلَا التَّعْرِيْفَيْنِ الطَّرْدُ وَالْعَكْسُ۔ (ص ۲۵۔ رحمانیہ)

شکل العبارة و ترجمها۔ تعریف الاصل بالمحتاج الیه لایصح وضح هذا علی طراز المصنف۔

﴿خلاصۂ سوال﴾ ...... اس سوال کا حل تین امور ہیں (۱) عبارت پر اعراب (۲) عبارت کا ترجمہ (۳) تعریف الاصل بالمحتاج الیه الخ کی وضاحت۔

جواب ...... ۱ عبارت پر اعراب:۔ کما مرّ فی السوال آنفا۔

۲ عبارت کا ترجمہ:۔ اور اس اصل کی تعریف محتاج الیہ کے ساتھ کرنا غیر مطرد ہے۔ اور امام رازی رحمہ اللہ نے بھی محصول میں اسی کے ساتھ اس کی تعریف کی ہے۔ اور جان لیجئے کہ تعریف یا تو حقیقی ہوگی جیسے ماہیات حقیقیہ کی تعریف کرنا یا اسمی ہوگی جیسے ماہیاتِ اعتباریہ کی تعریف کرنا جیسا کہ جب ہم کسی شئی کو ایسے امور سے جوڑتے ہیں جو ہمارے جوڑنے کے اعتبار سے اس کے اجزاء ہیں۔ پھر اس مرکب کے لئے نام رکھتے ہیں جیسا کہ اصل وفقہ اور جنس ونوع اور ان کی مثل۔ پس تعریف اسمی وہ اس بات کو بیان کرنا ہے کہ یہ اسم کس شئے کے لئے وضع کیا گیا ہے۔ اور دونوں تعریفوں کے لئے طرد اور عکس کو شرط قرار دیا گیا ہے۔

❷ **تعریف الاصل بالمحتاج الیه الخ کی وضاحت:۔** امام رازی رحمہ اللہ نے اصل کی تعریف محتاج الیہ کے ساتھ کی ہے اس پر مصنف رحمہ اللہ نے اعتراض کیا ہے کہ اصل کی تعریف محتاج الیہ کے ساتھ کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ یہ تعریف مطرد نہیں ہے اس لئے کہ مطرد کہتے ہیں جس پر حد صادق ہو اس پر محدود صادق نہ ہو تو امام رازی رحمہ اللہ کی تعریف مطرد نہیں ہے کیونکہ جو بھی محتاج الیہ ہو اس کا اصل ہونا ضروری نہیں کیونکہ کسی چیز کے وجود میں آنے کے لئے کئی علتیں ہوتی ہیں جیسے علت فاعلی، علت صوری، علت غائی، علت مادی، ادوات اور شروط اب یہ پانچ علتیں ہیں ان میں سے ہر ایک محتاج الیہ ہے لیکن اصل نہیں ہے کیونکہ ان میں سے صرف علت مادی کو اصل کہا جاتا ہے باقی کو اصل نہیں کہا جاتا تو امام رازی رحمہ اللہ کی تعریف مطرد نہیں ہے یہ سب محتاج الیہ ہیں۔ تعریف صادق ہے لیکن محدود صرف ایک پر صادق ہے باقی پر صادق نہیں ہے۔

الشق الثانی ...... **ثُمَّ اعْلَمْ اَنَّ كُلَّ دَلِيْلٍ مِنَ الْاَدِلَّةِ الشَّرْعِيَّةِ اِنَّمَا يُثْبِتُ بِهِ الْحُكْمُ اِذَا كَانَ مُشْتَمِلًا عَلٰى شَرَائِطَ تُذْكَرُ فِيْ مَوْضِعِهَا وَلَا يَكُوْنُ الدَّلِيْلُ مَنْسُوْخًا وَلَا يَكُوْنُ لَهٗ مُعَارِضٌ مُسَاوٍ اَوْ رَاجِحٌ وَ يَكُوْنُ الْقِيَاسُ قَدْ اَدّٰى اِلَيْهِ رَاْيُ مُجْتَهِدٍ حَتّٰى لَوْ خَالَفَ اِجْمَاعَ الْمُجْتَهِدِيْنَ يَكُوْنُ بَاطِلًا فَالْقَضِيَّةُ الْمَذْكُوْرَةُ سَوَاءٌ جَعَلْنَاهَا كُبْرٰى اَوْ مُلَازَمَةً اِنَّمَا تَصْدُقُ كُلِّيَّةً اِذَا اشْتَمَلَتْ عَلٰى هٰذِهِ الْقُيُوْدِ فَالْعِلْمُ بِالْمَبَاحِثِ الْمُتَعَلِّقَةِ بِهٰذِهِ الْقُيُوْدِ يَكُوْنُ عِلْمًا بِالْقَضِيَّةِ الْكُلِّيَّةِ هِيَ اِحْدَى الدَّلِيْلِ عَلٰى مَسَائِلِ الْفِقْهِ فَيَكُوْنُ تِلْكَ الْمَبَاحِثُ مِنْ مَسَائِلِ اُصُوْلِ الْفِقْهِ۔**

شكل العبارة۔ ترجمها۔ وضع كلمة يتوصل بها اليه فى تعريف علم اصول الفقه بوضوح تام (ص ۶۱۔ رحمانیہ)

﴿خلاصۂ سوال﴾ ...... اس سوال کا حل تین امور ہیں (۱) عبارت پر اعراب (۲) عبارت کا ترجمہ (۳) **يتوصل بها اليه** کی وضاحت۔

جواب ...... ❶ **عبارت پر اعراب:۔** کما مرّ فی السوال آنفًا۔

❷ **عبارت کا ترجمہ:۔** پھر جان لیجئے کہ ادلۂ شرعیہ میں سے ہر دلیل سوائے اس کے نہیں کہ اس سے حکم اس وقت ثابت ہوگا کہ جب وہ دلیل ان شرائط پر مشتمل ہو جن کو اپنے مقام میں ذکر کیا جائے گا۔ اور (وہ یہ ہیں کہ) دلیل منسوخ نہ ہو اور اس دلیل کے کوئی معارض مساوی یا راجح نہ ہو اور ایسا قیاس ہو کہ اس تک ایک مجتہد کی رائے پہنچ چکی ہو حتی کہ اگر وہ قیاس مجتہدین سابقین کے اتفاق کے خلاف ہو تو یہ قیاس باطل ہوگا۔ پس مذکورہ قضیہ کلیہ خواہ ہم اسے کبریٰ بنائیں یا ملازمۂ کلیہ بنائیں اس وقت صادق ہوگا جب وہ ان قیود پر مشتمل ہو، چنانچہ ان قیود سے تعلق رکھنے والے مباحث کا علم وہ جاننا ہے اس قضیہ کلیہ کو جو فقہ کے مسائل پر دلیل کے دو مقدموں میں سے ایک مقدمہ ہے۔ پس یہ مباحث اصولِ فقہ کے مسائل میں سے ہوں گی۔

❸ **يتوصل بها اليه کی وضاحت:۔** مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ علمِ اصولِ فقہ کی تعریف میں جو تَوَصُّلْ کا لفظ ہے اسکے متوصل میں دو احتمال ہیں۔ ① متوصل سے مراد فقط مجتہد ہے کیونکہ اصول فقہ میں ان قواعد و قضایا کلیہ سے بحث کی جاتی ہے جن کے ساتھ مجتہد ہی فقہ تک پہنچ سکتا ہے۔ کیونکہ فقہ عبارت ہے احکام کو ادلہ سے معلوم کرنا اور ادلہ سے مراد ادلہ اربعہ ہیں اور ادلہ اربعہ سے احکام کا علم حاصل کرنا صرف مجتہد کا کام ہے، نہ کہ مقلد کا، کیونکہ مقلد کا علم بالا حکام تو قول مجتہد سے حاصل ہوتا ہے نہ کہ ادلہ اربعہ سے۔ اسی وجہ سے اصولِ فقہ کی کتابوں میں تقلید اور افتاء کی مباحث کو ذکر نہیں کیا جاتا۔ اور یہی احتمال راجح ہے ② یہ کہ متوصل کو عام

رکھا جائے اس سے مجتہد اور مقلد دونوں مراد ہوں، اس صورت میں مجتہد کا متوصل ہونا ظاہر ہے اور مقلد کے متوصل ہونے کیلئے ادلہ میں تعمیم کرنی پڑے گی کہ مجتہد کیلئے دلیل ادلہ اربعہ ہیں اور مقلد کیلئے دلیل مجتہد کا قول ہے، نیز اس صورت میں فقہ کی تعریف میں الفقہ سے پہلے مسائل کا لفظ بھی بڑھانا ہوگا۔ کیونکہ مقلد صرف مسائل کو جانتا ہے اور ادلہ اربعہ سے مسائل جاننا مجتہد کا کام ہے۔

اس پر اعتراض ہے کہ اصولِ فقہ کی تعریف میں یہ دو تبدیلیاں کر کے متوصل میں تعمیم کر کے مجتہد کے ساتھ مقلد کو بھی شامل کر دیا ہے لیکن اس تعریف کے آخر میں **علی وجہ التحقیق** کا جملہ اس مقلد کو نکال رہا ہے کیونکہ مقلد کا توصل الی مسائل الفقہ علی وجہ التحقیق نہیں بلکہ علی وجہ التقلید ہوتا ہے اور تحقیق وتقلید میں تباین ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ **علی وجہ التحقیق** کی قید اصولِ فقہ کی تعریف میں مقلد کے منافی نہیں ہے۔ کیونکہ مقلد کا توصل بھی علی وجہ التحقیق ہوتا ہے۔ البتہ ہر ایک کی تحقیق علیحدہ ہے مجتہد کی تحقیق یہ ہے کہ وہ ادلہ اربعہ کے ساتھ احکام کو ثابت کرے اور مقلد کی تحقیق یہ ہے کہ وہ مجتہد کے قول کے حق ہونے کا اعتقاد رکھے۔

﴿السوال الثالث﴾ ۱۴۳۲ھ

الشق الاول ...... وَ هٰهُنَا مَسَائِلُ مِنَ الْفُرُوْعِ تُنَاسِبُ مَا ذَكَرْنَا مِنَ الْاِسْتِثْنَاءِ وَالنَّسْخِ وَالتَّخْصِيْصِ فَنَظِيْرُ الْاِسْتِثْنَاءِ مَا اِذَا بَاعَ الْحُرَّ وَ الْعَبْدَ بِثَمَنٍ اَوْ بَاعَ عَبْدَيْنِ اِلَّا هٰذَا بِحِصَّتِهٖ مِنَ الْاَلْفِ يَبْطُلُ الْبَيْعُ لِاَنَّ اَحَدَهُمَا لَمْ يَدْخُلْ فِي الْبَيْعِ فَصَارَ الْبَيْعُ بِالْحِصَّةِ اِبْتِدَاءً وَلِاَنَّ مَا لَيْسَ بِمَبِيْعٍ يَصِيْرُ شَرْطًا لِقَبُوْلِ الْمَبِيْعِ فَيَفْسُدُ بِالشَّرْطِ الْفَاسِدِ۔

شكل العبارة - ترجمها جميلة - وضح الاستثناء فى المسئلتين المذكور تين فى العبارة۔

﴿خلاصۂ سوال﴾ ...... اس سوال کا حل تین امور ہیں (۱) عبارت پر اعراب (۲) عبارت کا ترجمہ (۳) عبارت میں مذکور مسئلوں کے استثناء کی وضاحت۔

جواب ...... **① عبارت پر اعراب:۔** كما مرّ فى السوال آنفا۔

② عبارت کا ترجمہ:۔ اور یہاں چند ایسے فروعی مسائل ہیں جو اس بحث کے مناسب ہیں جو ہم نے ذکر کی ہے۔ یعنی استثناء و نسخ اور تخصیص۔ پس استثناء کی نظیر یہ ہے کہ جب ایک شخص نے ایک آزاد اور غلام کو کچھ ثمن کے بدلے بیچا یا دو غلاموں کو (کچھ ثمن کے بدلے بیچا) مگر یہ غلام بیچا ہزار میں سے اسکے حصہ کے ساتھ تو بیع باطل ہوگئی اسلئے کہ ان دو میں سے ایک بیع میں داخل نہیں ہے۔ تو یہ ابتداء بیع بالحصہ ہوگی اور اسلئے کہ جو چیز مبیع نہیں ہے وہ مبیع کے قبول کرنے کیلئے شرط ہے چنانچہ شرط فاسد کی وجہ سے وہ فاسد ہوگی۔

③ عبارت میں مذکور مسئلوں کے استثناء کی وضاحت:۔ عبارت میں مذکور مسئلوں کے استثناء کی تفصیل یہ ہے کہ کسی شخص نے عبد اور حر دونوں کو ملا کر ایک ہی ایجاب وقبول کے ذریعہ ایک ہی ثمن کے ساتھ فروخت کر دیا تو یہ بیع باطل ہے اسی طرح کسی شخص نے دو غلاموں کو ملا کر ایک ہی عقد میں ایک ہی ثمن مثلاً ہزار کے بدلے میں فروخت کر دیا پھر ایک کا استثناء کر دیا تو یہ بھی بیع فاسد ہے۔ یہ دونوں مسئلے استثناء کی نظیریں ہیں۔ کیونکہ استثناء کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ مستثنیٰ مستثنیٰ منہ والے حکم میں داخل نہیں ہے اور یہاں

دوسرے مسئلہ میں تو حقیقتاً استثناء موجود ہے اور پہلے میں حقیقتاً تو استثناء نہیں ہے مگر یہ استثناء کے مناسب ہے اسلئے کہ اس میں صدر کلام یعنی بیع آزاد اور غلام دونوں کو شامل ہے مگر آزاد آدمی ایجاب میں داخل نہیں ہے کیونکہ اس کی بیع نہیں ہوتی تو یہ بھی استثناء کی طرح ہو گیا۔

الشق الثانی ......وَالنَّفْيُ فِي الْمَقِيسِ عَلَيْهِ بِنَاءٌ عَلَى الْعَدَمِ الْاَصْلِيِّ فَكَيْفَ يَتَعَدّٰى فَإِنَّهُمْ قَالُوْا اِنَّ النَّفْيَ حُكْمٌ شَرْعِيٌّ وَ نَحْنُ نَقُوْلُ هُوَ عَدَمٌ اَصْلِيٌّ فَاِنَّ قَوْلَهٗ تَعَالٰى فِي كَفَّارَةِ الْقَتْلِ فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ يَدُلُّ عَلٰى اِيْجَابِ الْمُؤْمِنَةِ وَ لَيْسَ لَهٗ دَلَالَةٌ عَلَى الْكَافِرَةِ اَصْلًا وَالْاَصْلُ عَدَمُ اَجْزَاءِ تَحْرِيْرِ الرَّقَبَةِ عَنْ كَفَّارَةِ الْقَتْلِ وَ قَدْ ثَبَتَ اَجْزَاءُ الْمُؤْمِنَةِ بِالنَّصِّ فَبَقِيَ عَدَمُ اَجْزَاءِ الْكَافِرَةِ عَلَى الْعَدَمِ الْاَصْلِيِّ فَلَا يَكُوْنُ حُكْمًا شَرْعِيًّا وَلَا بُدَّ فِي الْقِيَاسِ مِنْ كَوْنِ الْمُعَدّٰى حُكْمًا شَرْعِيًّا۔

شکل العبارۃ ۔ ترجمها واضحة ۔ اشرح المسئلة المذكورة فى العبارة شرحًا كاملًا ۔

﴿خلاصۂ سوال﴾......اس سوال میں تین امور مطلوب ہیں (۱) عبارت پر اعراب (۲) عبارت کا ترجمہ (۳) مسئلہ کی تشریح۔

جواب ......❶ **عبارت پر اعراب:۔** کما مرّ فی السوال آنفًا۔

❷ **عبارت کا ترجمہ:۔** اور مقیس علیہ میں نفی عدمِ اصلی کی بناء پر ہے پس وہ کیسے متعدی ہوگی اور وہ (فقہاءِ شوافع) کہتے ہیں کہ نفی حکم شرعی ہے اور ہم کہتے ہیں کہ وہ نفی عدمِ اصلی ہے۔ پس بے شک کفارۂ قتل میں اللہ تعالیٰ کا قول فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ رقبہ مؤمنہ کے ایجاب پر دلالت کرتا ہے اور اس کی کافرہ پر بالکل دلالت نہیں ہے۔ اور اصل کفارۂ قتل سے تحریر رقبہ کا جائز نہ ہونا ہے اور مؤمنہ کا کفایت کرنا نص سے ثابت ہے چنانچہ کافرہ کا کفایت نہ کرنا بطور عدمِ اصلی کے باقی ہے۔ تو یہ حکمِ شرعی نہ ہوگا۔ حالانکہ قیاس میں معدیٰ کا حکم شرعی ہونا ضروری ہے۔

❸ **مسئلہ کی تشریح:۔** مطلق کو مقید پر محمول کرنے کے متعلق دوسرا مذہب اصحابِ شوافع رحمہم اللہ کا یہ ہے کہ اگر قیاس مطلق کو مقید پر محمول کرنے کا تقاضا کرے تو پھر مطلق کو مقید پر محمول کیا جائیگا مثلاً کفارۂ قتل **ومن يقتل مؤمنًا خطأً فتحرير رقبة مؤمنةٍ** میں رقبہ کا لفظ مؤمنہ کی قید کے ساتھ مقید ہے جبکہ کفارۂ ظہار **ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبةٍ** اور کفارۂ یمین **او تحرير رقبةٍ** میں رقبہ کا لفظ مطلق ہے مگر کفارہ میں اشتراک والی مناسبت کی وجہ سے مطلق کو مقید پر محمول کرتے ہوئے ان میں بھی رقبہ مؤمنہ لازم ہوگا، رقبہ کفارہ کفایت نہیں کرے گا اور یہ رقبہ کافرہ کا کفایت نہ کرنا حکم شرعی ہے لہٰذا اس پر عمل ضروری ہے۔

مصنف رحمہ اللہ اس مذہب کا رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں کفارۂ قتل میں آیت کریمہ کی وجہ سے رقبہ مؤمنہ کو آزاد کرنا واجب ہے اور اس آیت کی رقبہ کافرہ کے کفایت کرنے اور کفایت نہ کرنے پر کوئی دلالت نہیں ہے اور اصل یہ ہے کہ کفارۂ قتل میں دیگر عبادات مثلاً نماز، روزہ، حج، صدقہ وغیرہ کی طرح تحریرِ رقبہ بھی جائز نہ ہو، مگر نص وآیت کی وجہ سے صرف رقبہ مؤمنہ کا کفایت کرنا ثابت ہوا ہے پس رقبہ کافرہ کا کفایت نہ کرنا عدمِ اصلی پر باقی رہا لہٰذا یہ حکم شرعی نہ ہوا بلکہ عدمِ اصلی ہوا اور قیاس کی صحت کیلئے معدّیٰ یعنی مقیس علیہ کا حکم شرعی ہونا ضروری ہے، جب یہ مقیس علیہ حکم شرعی نہیں بلکہ عدمِ اصلی ہے تو اس پر کفارۂ ظہار و کفارۂ یمین کو قیاس نہیں کیا جا سکتا، لہٰذا کفارۂ قتل میں تو تحریرِ رقبہ مؤمنہ ضروری ہے رقبۂ کافرہ کفایت نہیں کریگا مگر کفارۂ ظہار و کفارۂ یمین میں رقبہ مؤمنہ کی طرح رقبہ کافرہ بھی کفایت کر جائے گا۔

الورقة الرابعة: فی اصول الفقه

السوال الاوّل ۱۴۳۳ھ

الشق الاول ...... اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِیْ اَحْکَمَ بِکِتَابِهٖ اُصُوْلَ الشَّرِیْعَةِ الْغَرَّاءِ وَرَفَعَ بِخِطَابِهٖ فُرُوْعَ الْحَنِیْفِیَّةِ السَّمْحَةِ الْبَیْضَاءِ حَتّٰی اَضْحَتْ کَلِمَتُهُ الْبَاقِیَةُ رَاسِخَةَ الْاَسَاسِ شَامِخَةَ الْبِنَاءِ کَشَجَرَةٍ طَیِّبَةٍ اَصْلُهَا ثَابِتٌ وَ فَرْعُهَا فِی السَّمَآءِ اَوْ قَدَ مِنْ مِشْکٰوةِ السُّنَّةِ لِاقْتِبَاسِ اَنْوَارِهَا سِرَاجًا وَهَّاجًا وَ اَوْضَحَ لِاِجْمَاعِ الْاٰرَاءِ عَلٰی اِقْتِفَاءِ آثَارِهَا قِیَاسًا وَ مِنْهَاجًا حَتّٰی صَادَفْتَ بِحَارَ الْعِلْمِ وَالْهُدٰی تَتَلَاطَمُ اَمْوَاجًا وَرَأَیْتَ النَّاسَ یَدْخُلُوْنَ فِیْ دِیْنِ اللّٰهِ اَفْوَاجًا ۔ (ص۳۔رحمانیہ)

ترجم العبارة رائعة . شکل العبارة جیلا . اکتب جمیع الاستعارات المذکورة من الابتداء الی قوله شامخة البناء.

﴿خلاصۂ سوال﴾ ...... اس سوال کا خلاصہ تین امور ہیں (۱) عبارت کا ترجمہ (۲) عبارت پر اعراب (۳) ابتداء سے شامخة البناء تک استعارات کی وضاحت۔

جواب ...... ① عبارت کا ترجمہ:۔ تمام تعریفیں اس اللہ تعالیٰ کیلئے ثابت ہیں جس نے مضبوط کیا اپنی کتاب کے ذریعہ روشن شریعت کے اصول کو اور بلند کیا اپنے خطاب کے ذریعہ آسان ملت کے فروع کو یہاں تک کہ ہو گیا اس کا باقی رہنے والا کلمہ مضبوط بنیاد والا، بلند عمارت والا مثل پاکیزہ درخت کے کہ جس کی جڑ زمین میں مضبوط ہے اور اس کی شاخ آسمان میں ہے۔ اور روشن کیا اللہ تعالیٰ نے سنت کے طاقچہ سے اس سنت کے انوار حاصل کرنے کیلئے چمکتا ہوا چراغ اور اللہ تعالیٰ نے واضح کر دیا قیاس اور واضح راستوں کو اس سنت کے آثار کی اتباع کرنے پر مختلف آراء کو جمع کرنے کیلئے کہ تو پائے گا علوم اور ہدایت کے سمندروں کو اس حال میں کہ وہ موج در موج ٹھاٹھیں مار رہے ہیں اور دیکھے گا تو لوگوں کو اس حال میں کہ اللہ تعالیٰ کے دین میں فوج در فوج داخل ہو رہے ہیں۔

② عبارت پر اعراب:۔ کما مرّ فی السوال آنفًا۔

③ ابتداء سے شامخة البناء تک استعارات کی وضاحت:۔ عبارت مذکورہ کے تین حصے ہیں۔ ① احکم بکتابه اصول الشریعة الغراء ② رفع بخطابه فروع الحنیفیة السمحة البیضاء ③ حتی اضحت کلمة الباقیة راسخة الاساس شامخة البناء۔

اس عبارت کے پہلے حصہ الحمد لله احکم بکتابه اصول الشریعة الغراء میں واقع استعارات کی تفصیل یہ ہے کہ ''اصول الشریعہ'' میں شریعت کو شجر کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے، ذکر مشبہ کا ہے اور مراد بھی مشبہ ہی ہے یہ وجہ تشبیہ مضمر فی النفس ہے، تو یہ استعارہ مکنیہ ہے اور مشبہ بہ یعنی شجر کے لئے اصول یعنی جڑیں لوازمات میں سے ہیں یہ استعارہ تخییلیہ ہے اور مشبہ بہ (درخت) کے مناسبات میں سے مضبوط ہونا ہے تو احکم کا ذکر استعارہ ترشیحیہ ہے۔

عبارت کے دوسرے حصے رفع بخطابه فروع الحنیفیة السمحة البیضاء میں ملت کو درخت کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے اور وجہ تشبیہ مذکور نہیں ہے تو یہ استعارہ مکنیہ ہے۔ اور لوازمات یعنی فروع کو مشبہ کے لئے ثابت کیا ہے تو یہ استعارہ تخییلیہ

ہے۔ رفع (بلند ہونا) یہ مشبہ کے مناسبات میں سے ہے تو یہ استعارہ ترشیحیہ ہے۔

عبارت کے تیسرے حصہ حتی اضحت کلمته الباقية راسخة الاساس شامخة البناء میں کلمۃ الباقیہ (کلمہ توحید) کو بلند عمارت کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے یہ استعارہ مکنیہ ہے۔ اساس یعنی بنیاد کا ہونا مشبہ بہ (عمارت) کے لوازمات میں سے ہے تو یہ استعارہ تخییلیہ ہے، رسوخ اور شموخ (بلند وبالا ہونا) عمارت کے مناسبات میں سے ہے تو یہ استعارہ ترشیحیہ ہے۔

الشق الثانی ......وَعِلْمُ أُصُولِ الْفِقْهِ الْعِلْمُ بِالْقَوَاعِدِ الَّتِي يُتَوَصَّلُ بِهَا إِلَيْهِ عَلٰى وَجْهِ التَّحْقِيقِ أَيِ الْعِلْمُ بِالْقَضَايَا الْكُلِّيَّةِ الَّتِي يُتَوَصَّلُ بِهَا إِلَى الْفِقْهِ تَوَصُّلًا قَرِيبًا وَ إِنَّمَا قُلْنَا تَوَصُّلًا قَرِيبًا اِحْتِرَازٌ عَنِ الْمَبَادِي كَالْعَرَبِيَّةِ وَالْكَلَامِ وَإِنَّمَا قُلْنَا عَلٰى وَجْهِ التَّحْقِيقِ اِحْتِرَازٌ عَنْ عِلْمِ الْخِلَافِ وَالْجَدَلِ فَإِنَّهُ وَ إِنِ اشْتَمَلَ عَلَى الْقَوَاعِدِ الْمُوْصِلَةِ إِلٰى مَسَائِلِ الْفِقْهِ لٰكِنْ لَا عَلٰى وَجْهِ التَّحْقِيقِ بَلِ الْغَرَضُ مِنْهُ اِلْزَامُ الْخَصْمِ۔

ترجم العبارة جميلة ۔ شكلها ۔ اكتب المراد من القضايا الكلية حسب ذكر المصنف۔ (ص ۵۹۔ ۱۴۳۰ھ)

﴿خلاصہ سوال﴾...... اس سوال میں تین امور حل طلب ہیں (۱) عبارت کا ترجمہ (۲) عبارت پر اعراب (۳) قضایا کلیہ کی مراد۔

جواب ...... ❶ **عبارت کا ترجمہ:۔** علم اصول فقہ ان قواعد کا علم ہے جن کے ذریعے فقہ کی طرف تحقیق کے طور پر پہنچا جائے یعنی ان قضایا کلیہ کا علم ہے کہ آدمی جن کیساتھ علی وجہ التحقیق فقہ کی طرف توصل قریب کے ساتھ پہنچتا ہے۔ سوائے اسکے نہیں ہم نے کہا ''توصلِ قریب'' علوم مبادی سے احتراز کرتے ہوئے جیسے کلام عربیہ اور علم الکلام۔ اور سوائے اسکے نہیں ہم نے کہا علی وجہ التحقیق علم خلاف اور علم جدل سے احتراز کرتے ہوئے کیونکہ وہ اگرچہ ایسے قواعد پر مشتمل ہیں جو آدمی کو فقہ کے مسائل کی طرف پہنچاتے ہیں لیکن یہ توصل علی وجہ التحقیق نہیں ہوتا بلکہ اس سے غرض خصم کو الزام دینا ہوتا ہے۔

❷ **عبارت پر اعراب:۔** كما مرّ في السوال آنفًا۔

❸ **قضایا کلیہ کی مراد:۔** مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اصول فقہ کی تعریف میں قواعد کے لفظ سے ہر قسم کے قضایا کلیہ مراد نہیں ہیں بلکہ وہ قضایا مراد ہیں جن سے فقہ کے مسائل پر بصورت شکل دلیل قائم کی جائے گی اور اس دلیل کے دو مقدموں (صغریٰ، کبریٰ) میں سے ایک مقدمہ بعینہ اصول فقہ کا قضیہ کلیہ ہوگا۔ یعنی جب فقہ کے کسی حکم پر قیاس اقترانی کی شکلِ اول کی صورت میں استدلال کیا جائے تو ان دو قضیوں میں سے جو کبریٰ ہوگا وہ ان قضایا کلیہ میں سے ہوگا جو اصول فقہ میں مذکور ہوتے ہیں مثلاً هذا الحكم ثابت دعویٰ ہے اس کی دلیل قیاس اقترانی کی شکلِ اوّل کی صورت میں بطورِ قیاس یوں پیش کرینگے هذا الحكم يدل على ثبوته القياس (صغریٰ) و كل حكم يدل على ثبوته القياس فهو ثابت (کبریٰ) یہ کبریٰ دعویٰ کی دلیل ہے اور یہ کبریٰ وہی قضیہ کلیہ ہے جو اصولِ فقہ کا ضابطہ ہے اور اسی کا نام اصول فقہ ہے۔

اور اگر استدلال قیاس استثنائی کی صورت میں ہو جن میں وجودِ ملزوم سے وجودِ لازم ثابت کیا جاتا ہے تو پھر یہ ملازمہ کلیہ ان قضایا میں سے ہوگا جو اصول فقہ میں مذکور ہوتے ہیں جیسے یوں کہا جائے هذا الحكم ثابت یہ دعویٰ ہے اس کی دلیل ملازمہ کلیہ کی صورت میں یوں پیش کریں گے كلما دل القياس على ثبوت هذا الحكم فيكون هذا الحكم ثابتا، لكن القياس

دال على ثبوت هذا الحكم ، فيكون هذا الحكم ثابتا تو فيكون هذا الحكم ثابتا نتیجہ ہے کیونکہ جب استثناء عین مقدم ہوتو نتیجہ عین تالی ہوتا ہے۔ تو اس شکل میں جو ملازمہ کلیہ ہے كلما دل القياس على ثبوت الحكم يكون الحكم ثابتا یہی وہ قضیہ کلیہ ہے جو اصول فقہ کا ضابطہ ہے۔

السوال الثاني ۱۴۳۳ھ

الشق الاول......فَصْلٌ هٰذَا الْفَصْلُ فِيْ اَنْوَاعِ عِلَاقَاتِ الْمَجَازِ وَهِيَ مَذْكُوْرَةٌ فِي الْكُتُبِ غَيْرُ مَضْبُوْطَةٍ لٰكِنِّيْ اَوْرَدْتُهَا عَلٰى سَبِيْلِ الْحَصْرِ وَالتَّقْسِيْمِ الْعَقْلِيِّ اِذَا اَطْلَقْتَ لَفْظًا عَلٰى مُسَمًّى هٰذَا يَشْمِلُ اِطْلَاقَ اللَّفْظِ عَلَى الْمَعْنٰى وَاِطْلَاقَ اللَّفْظِ عَلٰى اَفْرَادِ مَا يَصْدُقُ عَلَيْهَا الْمَعْنٰى وَكَانَ يَنْبَغِيْ اَنْ يَقُوْلَ فَاِنْ اَرَدْتَّ عَيْنَ الْمَوْضُوْعِ لَهٗ فَحَقِيْقَةٌ لٰكِنْ لَمْ يَذْكُرْ هٰذَا الْقِسْمَ وَذَكَرَ مَا هُوَ بِصَدَدِهٖ وَهُوَ اَنْوَاعُ الْمَجَازَاتِ۔

ترجم العبارة ثم شكلها رائعا ۔ اذكر جميع انواع علاقات المجاز بالاختصار۔

﴿خلاصہ سوال﴾......اس سوال کا حل تین امور ہیں (۱) عبارت کا ترجمہ (۲) عبارت پر اعراب (۳) مجاز کے تمام علاقوں کا اجمالاً ذکر۔

جواب...... ① عبارت کا ترجمہ:۔ یہ فصل مجاز کے علاقات کی اقسام کے بیان میں ہے اور یہ علاقات مجاز دیگر کتب میں بغیر ضبط اور حصر کے مذکور تھے لیکن میں نے ان کو حصر اور تقسیم عقلی کے طریقے پر ذکر کیا ہے۔ جب آپ لفظ کا اطلاق مسمی پر کر لیں تو یہ مسمی پر اطلاق کرنا اس کو بھی شامل ہے کہ لفظ کا اطلاق ان افراد پر کیا جائے جن پر لفظ کا معنی صادق آتا ہے۔ اور مناسب یہ تھا کہ وہ یوں کہتا فان اردت عين الموضوع له فحقيقة لیکن یہاں انواع مجاز کو بیان کرنا مقصود ہے اس لئے اس کو ذکر نہیں کیا۔

② عبارت پر اعراب:۔ کما مرّ فی السوال آنفًا۔

③ مجاز کے تمام علاقوں کا اجمالاً ذکر:۔ ① سبب بول کر مسبب مراد لینا جیسے رَعَيْنَا الْغَيْثَ اس میں سبب (بارش) سے مراد مسبب (گھاس) ہے کیونکہ چرانے کی چیز گھاس ہوتی ہیں، نہ کہ بارش۔

② مسبب بول کر سبب مراد لینا جیسے اَمْطَرَتِ السَّمَاءُ نَبَاتًا اس میں مسبب (نبات) سے مراد سبب (بارش) ہے۔

③ کل بول کر جز مراد لینا جیسے يَجْعَلُوْنَ اَصَابِعَهُمْ فِيْ اٰذَانِهِمْ اس میں کل (اصابع) بول کر جز (پورے) مراد ہیں۔

④ جز بول کر کل مراد لینا جیسے فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ اس میں جز (گردن) بول کر کل (مکمل غلام) مراد ہے۔

⑤ مقید بول کر مطلق مراد لینا جیسے مشفر (اونٹ کا ہونٹ) بول کر مطلق ہونٹ مراد ہے۔

⑥ مطلق بول کر مقید مراد لینا جیسے اَلْيَوْمَ تُجْزٰى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ میں مطلق یوم سے قیامت کا دن مراد ہے۔

⑦ مضاف کو حذف کر کے مضاف الیہ کو اس کی جگہ رکھنا جیسے وَاسْئَلِ الْقَرْيَةَ سے مراد اهل القرية ہیں۔

⑧ کسی چیز کو مایؤول (مستقبل) کے اعتبار سے موسوم کرنا جیسے عالیہ میں داخل طالب علم کو فراغت سے قبل مولانا کہنا۔

⑨ کسی کو ما کان (ماضی) کے اعتبار سے موسوم کرنا جیسے اٰتُوا الْيَتَامٰى اَمْوَالَهُمْ بالغ ہونے کے بعد کوئی یتیم نہیں رہتا مگر ماضی کے اعتبار سے اس کو بالغ ہونے کے بعد بھی یتیم کہا گیا ہے۔ ⑩ محل بول کر حال مراد لینا جیسے گلاس بول کر ...

⑪ حال بول کر محل مراد لینا جیسے اَمَّا الَّذِیۡنَ ابۡیَضَّتۡ وُجُوۡهُهُمۡ فَفِیۡ رَحۡمَةِ اللّٰهِ اس میں رحمت سے مراد اس کا محل جنت ہے۔

⑫ آلہ بول کر شئی مراد لینا جیسے وَاجۡعَلۡ لِّیۡ لِسَانَ صِدۡقٍ فِی الۡاٰخِرِیۡنَ یہاں آلہ (لسان) سے مراد ذکر ہے۔

⑬ ایک ضد کا اطلاق دوسری ضد پر جیسے اعمٰی کا لفظ بصیر پر اور بصیر کا لفظ اعمٰی پر بولتے ہیں۔

⑭ زیادت کے لئے لفظ بولنا جیسے لَیۡسَ کَمِثۡلِهٖ شَیۡءٌ اس میں کاف زائدہ ہے۔

⑮ نکرہ کا لفظ کلام مثبت میں عموم کے لئے بولنا جیسے عَلِمَتۡ نَفۡسٌ مَّا قَدَّمَتۡ میں علمت کل نفس مراد ہے۔

⑯ مجاورت (پڑوس) کی وجہ سے ایک لفظ کا اطلاق دوسرے پر کرنا جیسے جَرَی الۡمِیۡزَابُ میں میزاب سے پانی مراد ہے۔

⑰ احد البدلین کا اطلاق دوسرے لفظ پر کرنا جیسے فُلَانٌ اَکَلَ الدَّمَ یہاں دم سے مراد اس کا بدل (دیت) ہے۔

⑱ شئی معرف کا اطلاق شئی منکر پر کرنا جیسے وَلَقَدۡ اَمُرُّ عَلَی اللَّئِیۡمِ یَسُبُّنِیۡ میں لئیم سے غیر معرف کمینہ مراد ہے۔

⑲ حذف یعنی کسی چیز کو حذف کر دینا جیسے انما الاعمال بالنیات ای انما ثواب الاعمال بالنیات۔

⑳ مضاف الیہ کو حذف کرنا جیسے وَعَلَّمَ اٰدَمَ الۡاَسۡمَآءَ اَیۡ اَسۡمَآءَ الۡمُسَمَّیَاتِ۔

㉑ ملزوم کا اطلاق لازم پر کرنا جیسے تَسۡکُبُ عَیۡنَایَ الدُّمُوۡعَ اس میں آنکھوں کا آنسو بہانا ملزوم اور رنج وغم اس کو لازم ہے تو یہاں ملزوم بول کر لازم کو مراد لیا گیا ہے۔

㉒ لازم کا اطلاق ملزوم پر کرنا جیسے شدازار (ازار باندھنا) بول کر عورتوں سے الگ تھلگ رہنے کو مراد لینا۔

㉓ خاص کا اطلاق عام پر کرنا جیسے خُذۡ مِنۡ اَمۡوَالِهِمۡ صَدَقَةً یہ خطاب آنحضرت ﷺ کو ہے مگر مراد عام حکام ہیں۔

㉔ عام کا اطلاق خاص پر کرنا جیسے خاص آدمی کو غلطی پر تنبیہ کرنے کیلئے عام لوگوں کو خطاب کرنا، حالانکہ مراد خاص آدمی ہے۔

㉕ استعارہ کا علاقہ تشبیہ بھی مجاز کا ہی ایک علاقہ ہے۔ (قوت الاخیار جلد ۱، صفحہ ۴۴۵)

الشق الثانی ...... وَ بَعۡدُ فَاِنَّ عِلۡمَ الۡاُصُوۡلِ الۡجَامِعَ بَیۡنَ الۡمَعۡقُوۡلِ وَ الۡمَنۡقُوۡلِ النَّافِعَ فِی الۡوُصُوۡلِ اِلٰی مَدَارِکِ الۡمَحۡصُوۡلِ اَجَلُّ مَا یَتَنَسَّمُ عَلٰی اِحۡکَامِ اَحۡکَامِ الشَّرۡعِ قَبُوۡلَ الۡقُبُوۡلِ وَ اَعَزُّ مَا یَتَّخِذُ لِاِعۡلَاءِ اَعۡلَامِ الۡحَقِّ عُقُوۡلَ الۡعُقُوۡلِ ۔ (ص ۵۔ رحمانیہ)

شکل العبارۃ ۔ ترجمها ۔ اذکر المفهوم من العبارۃ التالیۃ " و اعزما یتخذ لا علاء اعلام الحق عقول العقول "۔

﴿خلاصۂ سوال﴾ ...... اس سوال کا خلاصہ تین امور ہیں (۱) عبارت پر اعراب (۲) عبارت کا ترجمہ (۳) و اعزما یتخذ لا علاء اعلام الحق عقول العقول کا مفہوم۔

جواب ...... ❶ عبارت پر اعراب :۔ کما مرّ فی السوال آنفًا۔

❷ عبارت کا ترجمہ :۔ حمد و صلوٰۃ کے بعد پس بلا شبہ علم اصول فقہ جو کہ معقول اور منقول کو جمع کرنے والا ہے جو نفع دیتا ہے احکام کے ادلہ کی طرف پہنچنے میں بڑا ہے ان تمام اشیاء سے جو احکام شرع کی پختگی پر قبولیت کی تیز ہواؤں سے خوشبو حاصل کرتی ہیں اور باعزت ہے ان اشیاء سے جن کو حق کے جھنڈوں کو بلند کرنے کے لئے عقلوں کی جائے پناہ بنایا جاتا ہے۔

❸ اعزما یتخذ لا علاء اعلام الحق عقول العقول کا مفہوم :۔ یہ جملہ تعیین فن کی چوتھی وجہ ہے کہ میں

نے اپنی کتاب کے لئے اس فن کو کیوں متعین کیا تو اس کا حاصل یہ ہے کہ حق کے جھنڈوں کو بلند کرنے کے لئے اور اظہار حق والد حق کے لئے جن علوم کو عقلوں کی پناہ گاہ ہونے کا شرف حاصل ہے یہ علم اصول فقہ ان تمام علوم میں سے سب سے زیادہ معزز و محترم ہے اس وجہ سے میں نے اپنی تالیف کے لئے اس علم کا انتخاب کیا ہے۔

السوال الثالث ١٤٣٣ھ

الشق الاول ...... حَامِدًا لِلّٰهِ تَعَالٰی اَوَّلًا وَ ثَانِیًا وَ عَلٰی اَفْضَلِ رُسُلِهٖ مُصَلِّیًا وَ فِیْ حِلْیَةِ الصَّلٰوٰتِ مُجَلِّیًا وَ مُصَلِّیًا

شکل العبارة ۔ ترجمها ۔ اذکر محاسن الجمل والنکات المذکورة فی العبارة بطرز الشارح (ص۷۔رحمانیہ)

﴿خلاصہ سوال﴾ ...... اس سوال کا حل تین امور ہیں (١) عبارت پر اعراب (٢) عبارت کا ترجمہ (٣) عبارت کے محاسن ونکات کا تذکرہ

جواب ...... ❶ عبارت پر اعراب:۔ کما مرّ فی السوال آنفًا۔

❷ عبارت کا ترجمہ:۔ میں اللہ تعالیٰ کی پہلی بار حمد کرنے والا ہوں اور دوسری بار اور اللہ تعالیٰ کے پیغمبروں میں سے افضل ترین پیغمبر محمد ﷺ پر درود بھیجتے ہوئے اور درود کے میدانوں میں پہلے اور دوسرے نمبر پر آنے والا ہوں۔

❸ عبارت کے محاسن ونکات کا تذکرہ:۔ حامدًا للہ یہ جملہ بسم اللہ کے متعلق اَبْتَدِأُ کی ضمیر سے حال ہے گویا یوں کہا کہ میں اللہ کے نام سے کتاب شروع کرتا ہوں اللہ تعالیٰ کیلئے حمد وثناء کرتے ہوئے اور مصنف رحمہ اللہ نے اس جگہ جملہ اسمیہ یا جملہ فعلیہ ذکر کرنے کے برعکس حال کے طریقے کو اختیار کیا ہے حمد اور تسمیہ میں برابری کرتے ہوئے اور دونوں کے درمیان مناسبت کی رعایت کرتے ہوئے۔ کیونکہ حدیث میں آتا ہے کہ ہر وہ کام جو مہتم بالشان ہو اور اسے اللہ تعالیٰ کے نام سے شروع نہ کیا جائے تو وہ خیر و برکت سے خالی ہوتا ہے اور ہر وہ کام جو مہتم بالشان ہو اور اس کو الحمد للہ کے ساتھ شروع نہ کیا جائے تو وہ جذام زدہ ہوتا ہے تو مصنف رحمہ اللہ نے ذوالحال و حال بنا کر گویا بیک وقت دونوں حدیثوں پر عمل کرنے کیلئے یہ طریقہ اختیار کیا کہ بسم اللہ سے کتاب کو شروع کیا اور حمد کو اسی سے حال بنا دیا۔

اس کے بعد مصنف رحمہ اللہ نے صلوٰۃ علی النبی کا ذکر کیا ہے کیونکہ انسان کے لئے انعامات خداوندی میں سے سب سے بڑی نعمت وانعام دین اسلام ہے اور یہ عظیم نعمت و دولت آنحضرت ﷺ کے واسطہ سے انسانوں تک پہنچی ہے اس لئے حمد کے بعد درود وسلام علی النبی ﷺ کا ذکر کیا ہے۔ باقی مزید اس عبارت کے محاسن وخوبیوں کا تذکرہ ما قبل میں گزر چکا ہے۔ کما مرّ فی الشق الاوّل من السوال الاوّل ١٤٢٩ھ و ١٤٣١ھ۔

الشق الثانی ...... وَالْفُقَهَاءُ یُطْلِقُوْنَهٗ عَلٰی مَاثَبَتَ بِالْخِطَابِ كَالْوُجُوْبِ وَالْحُرْمَةِ مَجَازٌ بِطَرِیْقِ اِطْلَاقِ اِسْمِ الْمَصْدَرِ عَلَی الْمَفْعُوْلِ كَالْخَلْقِ عَلَی الْمَخْلُوْقِ لٰكِنْ لَمَّا شَاعَ فِیْهِ صَارَ مَنْقُوْلًا اِصْطِلَاحِیًّا وَ هُوَ حَقِیْقَةٌ اِصْطِلَاحِیَّةٌ یَرِدُ عَلَیْهِ اَیْ عَلٰی تَعْرِیْفِ الْحُكْمِ وَ هُوَ خِطَابُ اللّٰهِ تَعَالٰی اِلٰی اٰخِرِهٖ اَنَّ الْحُكْمَ الْمُصْطَلَحَ مَا ثَبَتَ بِالْخِطَابِ لَا هُوَ اَیْ لَا الْخِطَابُ فَلَا یَكُوْنُ مَا ذُكِرَ تَعْرِیْفًا لِلْحُكْمِ الْمُصْطَلَحِ بَیْنَ الْفُقَهَاءِ وَ هُوَ الْمَقْصُوْدُ بِالتَّعْرِیْفِ هٰهُنَا۔ (ص۴۵۔رحمانیہ)

شکل العبارة وترجمها ۔ اذکر الاعتراض علی تعریف الحکم والجواب الثلاثة من جانب الشارح۔

﴿خلاصۂ سوال﴾...... اس سوال کا حل تین امور ہیں (۱) عبارت پر اعراب (۲) عبارت کا ترجمہ (۳) حکم کی تعریف پر اعتراض اوراس کے جوابات۔

جواب...... ① **عبارت پر اعراب:۔** کما مرّ فی السوال آنفا۔

② **عبارت کا ترجمہ:۔** اور فقہاء حکم کا اطلاق اس چیز پر کرتے ہیں جو خطاب کے ساتھ ثابت ہو جیسے وجوب اور حرمت یہ اطلاق مجازاً ہے۔اور یہ اسم مصدر کا اطلاق مفعول پر کرنے کے قبیل سے ہے جیسے خلق بمعنی مخلوق ہے لیکن جب حکم کا اطلاق ماثبت بالخطاب میں مشہور ہو گیا تو یہ منقول اصطلاحی بن گیا اور یہی حقیقت اصطلاحی ہے۔

حکم کی تعریف پر اعتراض ہوتا ہے کہ حکم اصطلاحی ماثبت بالخطاب ہے وہ خطاب اللہ تعالیٰ نہیں ہے تو اس لئے جو ذکر کیا گیا یہ اس حکم کی تعریف نہیں ہوگی جو مصطلح بین الفقہاء ہے اور یہاں پر حکم مصطلح کی تعریف مقصود تھی۔

③ **حکم کی تعریف پر اعتراض اوراس کے جوابات:۔** حکم کی تعریف پر اعتراض یہ ہے کہ حکم کی تعریف **خطاب اللہ تعالٰی المتعلق بافعال المکلفین الخ** کے ساتھ صحیح نہیں ہے۔کیونکہ فقہاء نے حکم کی تعریف ماثبت بالخطاب سے کی ہے یعنی وجوب وحرمت وغیرہ اور یہ مکلف کی صفات ہیں جو کہ حادث ہیں اور اشاعرہ نے حکم کی تعریف خطاب اللہ الخ سے کی ہے جو کہ اللہ تعالیٰ کی صفت ہونے کی وجہ سے قدیم ہے۔تو یہ تعریف بالمباین ہے۔لہٰذا اشاعرہ کو فقہاء والی تعریف کرنی چاہیے تھی۔

شارح رحمہ اللہ نے اس اعتراض کے تین جواب دیئے ہیں۔① یہ ہے کہ اس مقام پر حکم۔سے مراد وجوب اور حرمت ہیں تو یہ وجوب اور حرمت عین حکم نہیں بلکہ یہ دونوں ماحکم بہ ہیں جس طرح حکم سے مراد ماحکم بہ ہو سکتا ہے بالکل اسی طرح خطاب سے مراد بھی ماخوطب بہ ہو سکتا ہے۔لہٰذا اب حادث کی تعریف حادث کیساتھ ہی ہے۔باقی ہم نے خطاب سے ماخوطب بہ کو کیوں مراد لیا ہے تو اس پر قرینہ موجود ہے کہ حکم سے آپ نے وجوب مراد لیا ہے اور وجوب نفس خطاب کا نہیں بلکہ ماخوطب بہ کا نام ہے ② یہ ہے کہ حکم سے مراد وجوب نہیں ہے بلکہ حکم سے مراد در حقیقت ایجاب وتحریم وغیرہ ہیں اور یہ ایجاب وتحریم اللہ تعالیٰ کی صفات میں سے ہونے کی وجہ سے قدیم ہیں لہٰذا یہ قدیم کی تعریف قدیم کے ساتھ ہی ہے ③ یہ ہے کہ ہم تسلیم ہی نہیں کرتے کہ حکم ماخوطب بہ (وجوب و حرمت) فعل مکلف کی صفات ہیں اور خطاب (ایجاب وتحریم) اللہ تعالیٰ کی صفات ہیں بلکہ وجوب وحرمت اور ایجاب وتحریم سب اللہ تعالیٰ کی صفات ہیں، دوسری بات یہ کہ حکم وخطاب دونوں ایک ہی چیز ہیں بایں طور کہ ایجاب سے مراد اللہ تعالیٰ کا قول "اِفْعَلْ" ہے اور یہ مکلف کی صفت نہیں ہے اگر اس اِفْعَلْ کی نسبت حاکم کی طرف کی جائے تو یہ ایجاب ہے اور اگر اس کی نسبت فعلِ مکلف کی طرف کی جائے تو یہ وجوب ہے پس معلوم ہوا کہ ان میں فرق اعتباری ہے کوئی ذاتی فرق نہیں ہے۔

✧✧✧✧

الورقة الرابعة: فی اصول الفقه

السوال الاول ۱۴۳۴ھ

الشق الاول ...... (فَاِنْ قِیْلَ : فَعَلٰی هٰذَا الْاَصْلِ قَضَاءُ الْاِعْتِکَافِ الْمَنْذُوْرِ فِیْ رَمَضَانَ یَنْبَغِیْ اَنْ یَجُوْزَ فِیْ رَمَضَانَ آخَرَ) اَیْ اِذَا نَذَرَ الْاِعْتِکَافَ فِیْ رَمَضَانَ وَلَمْ یَعْتَکِفْ اِلٰی رَمَضَانَ آخَرَ یَنْبَغِیْ اَنْ یَجُوْزَ قَضَاءُ الْاِعْتِکَافِ الْمَنْذُوْرِ فِیْ رَمَضَانَ آخَرَ لِاَنَّ الْقَضَاءَ اِنَّمَا یَجِبُ بِمَا اَوْجَبَ الْاَدَاءَ وَالْاَدَاءُ قَدْ اَوْجَبَهُ النَّذْرُ وَالنَّذْرُ بِالْاِعْتِکَافِ فِیْ رَمَضَانَ لَمْ یُوْجِبْ صَوْمًا مَخْصُوْصًا بِالْاِعْتِکَافِ فَیَجُوْزُ الْقَضَاءُ فِیْ رَمَضَانَ آخَرَ (قُلْنَا: اَلْقَضَاءُ هٰهُنَا یَجِبُ بِمَا اَوْجَبَ الْاَدَاءَ) اَیِ النَّذْرُ (وَهُوَ یَقْتَضِیْ صَوْمًا مَخْصُوْصًا بِالْاِعْتِکَافِ لٰکِنَّهٗ......)

عرّف الاداء والقضاء واذکر اقسام الاداء والقضاء ووضّحها بالامثلة. اذکر الاصل المتفرع علیه.

﴿خلاصۂ سوال﴾ ...... اس سوال میں تین امور مطلوب ہیں (۱) اداء وقضاء کی تعریف (۲) اداء وقضاء کی اقسام کی وضاحت (۳) متفرع علیہ اصل کی نشاندہی۔

جواب ...... ① **اداء وقضاء کی تعریف:۔** اداء: هو تسلیم عین الثابت بالامر یعنی امر سے ثابت شدہ چیز کو بعینہٖ سپرد کرنا اداء ہے۔ قضاء: هو تسلیم مثل الثابت بالامر یعنی امر سے ثابت شدہ چیز کی مثل کو سپرد کرنا قضاء ہے۔

② **اداء وقضاء کی اقسام کی وضاحت:۔** اداء: اس کی تین قسمیں ہیں ① اداء کامل ② اداء قاصر ③ اداء شبیہ بالقضاء۔ کسی تقسیم کی اقسام میں تقابل کا موجود ہونا ضروری ہے مگر یہاں تقابل نہیں ہے اس لئے کہ اداء شبیہ بالقضاء ادائے کامل ہوگی یا اداء قاصر ہوگی۔ لہٰذا تیسری قسم اور پہلی دونوں قسموں کے درمیان تقابل نہیں ہے لہٰذا اس طرح تقسیم کرنا زیادہ مناسب ہے کہ اداء کی ابتداءً دو قسمیں ہیں اداء محض اور اداء شبیہ بالقضاء۔

اداءِ محض: پھر اس کی دو قسمیں ہیں ① اداءِ کامل: کسی چیز کو اس طور پر اداء کرنا جیسے وہ چیز مشروع ہوئی ہو جیسے نماز کو باجماعت ادا کرنا اداءِ کامل کی مثال ہے کیونکہ نماز باجماعت ہی مشروع ہوئی ہے ② اداءِ قاصر: کسی چیز کو مشروع طریقہ کے خلاف اداء کیا جائے جیسے تنہا نماز ادا کرنا یہ مشروع طریقہ کے خلاف ہے یہی وجہ ہے کہ منفرد سے جہری نماز میں جہر کا وجوب بھی ساقط ہو جاتا ہے۔

اداءِ شبیہ بالقضاء: اس کا مطلب یہ ہے کہ اداء میں التزام کے لحاظ سے قضاء کے ساتھ مشابہت موجود ہو یعنی اداء کا التزام ایک جہت پر ہو اور ادائیگی دوسری جہت پر ہو جیسے امام کے فارغ ہونے کے بعد لاحق کا نماز کو مکمل کرنا، اس اعتبار سے کہ یہ نماز کا وقت بھی ہے اور حکماً اقتداء بھی ہے کہ قراءت لازم نہیں ہے یہ اداء ہے اور اس اعتبار سے کہ اس نے جیسے (باجماعت) نماز اداء کرنے کا التزام کیا تھا ویسے نماز اداء نہیں کی، یہ شبیہ بالقضاء ہے۔

قضاء کی دو قسمیں ہیں۔ ① قضاء بمثلِ معقول: کہ شرع کے بغیر محض عقل کے ذریعہ اس کی مماثلت کا ادراک ہو سکے جیسے روزہ کی قضاء روزہ سے کرنا ② قضاء بمثلِ غیر معقول: کہ شرع کے بغیر عقل کے ذریعہ اس کی مماثلت کا ادراک نہ ہو سکے اور عقل اس کی

کیفیت معلوم کرنے سے قاصر ہو جیسے روزہ کے عوض فدیہ ادا کرنا۔

۳ متفرع علیہ اصل کی نشاندہی:۔ اصل متفرع علیہ قضاء کے وجوب کا سبب ہے۔ جمہور احناف میں سے محققین اور حنابلہ اور بعض شوافع کے نزدیک قضاء کے وجوب کا سبب بھی وہی ہے جو اداء کے وجوب کا سبب ہے، قضاء کے وجوب کے لئے سبب جدید یا نصِ جدید کی ضرورت نہیں ہے جبکہ بعض علماء (مشائخ عراق، جمہور شوافع ومعتزلہ) کے نزدیک قضاء کے وجوب کے لئے نصِ جدید وسببِ جدید کی ضرورت ہے جسے مصنفؒ نے ان الفاظ میں بیان کیا ہے القضاء يجب بما اوجب الاداء عند عامة اصحابنا و عند البعض القضاء يجب بسبب جديد۔

الشق الثاني ......ثم كلا من الحقيقة والمجاز اما في المفرد وقد مر تعريفهما واما في الجملة فان نسب المتكلم الفعل الى ما هو فاعل عنده فالنسبة حقيقية فيه وان نسب الى غيره لملابسة بين الفعل المنسوب اليه فالنسبة مجازية نحو انبت الربيع البقل فقوله عنده اى عندالمتكلم۔

ترجم العبارة واضحة ـ اكتب اختلاف بعض العلماء وصاحب المفتاح في تعريف المجاز في الجملة في ضوء الأمثلة ـ عرّف الكناية على طراز علماء البيان مع ذكر المثال ـ

﴿خلاصہ سوال﴾......اس سوال میں تین امور مطلوب ہیں (۱) عبارت کا ترجمہ (۲) مجاز فی الجملہ کی تعریف میں بعض علماء اور صاحب مفتاح کا اختلاف (۳) کنایہ کی تعریف مع مثال۔

جواب ...... ۱ عبارت کا ترجمہ:۔ پھر حقیقت اور مجاز میں سے ہر ایک یا تو مفرد میں ہوں گے اور ان دونوں کی تعریفیں گزر چکی ہیں یا پھر جملہ میں ہونگے۔ اگر متکلم نے فعل کی نسبت اس شئے کی طرف کی ہو جو متکلم کے نزدیک فاعل ہو تو اس میں نسبت حقیقی ہوگی اور اگر متکلم نے فعل کی نسبت فاعل کے علاوہ کسی اور چیز کی طرف کی ہو فعل اور منسوب الیہ کے درمیان کسی علاقہ کی وجہ سے تو اس میں نسبت مجازی ہوگی جیسے انبت الربيع البقل اور مصنف کے قول عنده سے مراد عندالمتکلم ہے۔

۲ مجاز فی الجملہ کی تعریف میں بعض علماء اور صاحب مفتاح کا اختلاف:۔ بعض علماء کے نزدیک فعل کی نسبت اس فاعل کی طرف ہو جو حقیقۃً وعقلاً فاعل ہو تو یہ حقیقت ہے ورنہ مجاز ہے اور صاحب مفتاح علامہ سکاکی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر فعل کی نسبت ایسے فاعل کی طرف ہو جو متکلم کی نظر وعقیدہ میں فاعل ہے تو یہ نسبت حقیقیہ ہوگی اور اگر فعل کی نسبت ایسے فاعل کی طرف ہے جو متکلم کی نظر میں فاعل نہیں ہے تو یہ نسبت مجازیہ ہے، الغرض بعض علماء کے نزدیک حقیقت ومجاز ہونے کا مدار حقیقی وعقلی فاعل کی طرف نسبت پر ہے اور علامہ سکاکی رحمہ اللہ کے نزدیک متکلم کے نظریہ وعقیدہ پر مدار ہے۔

لہٰذا انبت الربيع البقل والی مثال بعض کے نزدیک نسبت مجازیہ کی ہے کیونکہ یہ حقیقت وعقل کے اعتبار سے فاعل کی طرف نسبت نہیں ہے اور علامہ سکاکی کی وضاحت کے مطابق اگر موحِّد یہ کلام کرے تو مجاز ہے اور اگر دہریہ یہ کلام کرے تو یہ حقیقت ہے کیونکہ اس کے عقیدہ کے مطابق انبات کا فاعل ربیع ہی ہے۔

۳ کنایہ کی تعریف مع مثال:۔ علماءِ بیان کے نزدیک کنایہ وہ لفظ ہے جو اپنے معنی حقیقی میں مستعمل ہو لیکن اس سے مراد معنی

حقیقی کا کوئی ملزوم ہو یعنی ذکر لازم کا ہو اور مراد ملزوم ہو جیسے طویل النجاد (لمبے پر تلے والا ہونا) لازم ہے اور طول القامت (دراز قد والا) ملزوم ہے تو اگر زید طویل النجاد بول کر زید کا طویل القامت ہونا مراد لیا جائے تو یہ کنایہ ہے کیونکہ لفظ کا استعمال معنی موضوع لہ میں ہوا ہے لیکن اس سے مقصود اور غرض اس کا ملزوم طویل القامت ہے۔ بخلاف مجاز کے کہ اس میں لفظ معنی غیر موضوع لہ میں استعمال ہوتا ہے لہٰذا حقیقت و کنایہ جمع ہو سکتے ہیں مگر حقیقت و مجاز جمع نہیں ہو سکتے۔

﴿السوال الثانی﴾ ۱۴۳۴ھ

الشق الاول ...... فَلَطَائِفُهُ بَعْدُ تَحْتَ حُجُبِ الْاَلْفَاظِ مَسْتُوْرَةٌ وَ خَرَائِدُهُ فِی خِيَامِ الْاَسْتَارِ مَقْصُوْرَةٌ تَرٰی حَوَالَيْهَا هِمَمًا مُسْتَشْرِفَةَ الْاَعْنَاقِ وَ دُوْنَ الْوُصُوْلِ اِلَيْهَا اَعْيُنًا سَاهِرَةَ الْاَحْدَاقِ فَاُمِرْتُ بِلِسَانِ الْاِلْهَامِ لَا كَوَهْمٍ مِنَ الْاَوْهَامِ۔ (ص۶۔رحمانیہ)

ترجم العبارة سلسة و شكلها۔ اذكر الاستعارات المستخدمة فی العبارة الی قوله مقصورة۔

﴿خلاصۂ سوال﴾ ...... اس سوال کا خلاصہ تین امور ہیں (۱) عبارت کا ترجمہ (۲) عبارت پر اعراب (۳) ابتداء سے مقصورۃ تک استعارات کی وضاحت۔

جواب ...... ❶ عبارت کا ترجمہ:۔ پس اس کتاب کے باریک مسائل ابھی تک الفاظ کے پردوں کے نیچے چھپے ہوئے تھے اور اس کے خوبصورت ومحبوب مضامین پردوں کے خیموں میں بند تھے تو دیکھے گا ان لطائف کے اردگرد گردنیں بلند کر کے دیکھنے والی ہمتوں کو اور بیدار پتلیوں والی آنکھوں کو اس حال میں کہ وہ ان لطائف تک پہنچنے والی نہیں تھیں۔ (جب معاملہ ایسا ہوا) تو میں حکم دیا گیا الہام کی زبان کے ساتھ، نہ کہ اوہام میں سے کسی وہم کے ساتھ۔

❷ عبارت پر اعراب:۔ کما مرّ فی السوال آنفًا۔

❸ ابتداء سے مقصورۃ تک استعارات کی وضاحت:۔ ابتدائی حصہ میں الفاظ کو اشیاء محجوبہ کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے اور یہ تشبیہ مضمر فی النفس ہے لہٰذا استعارہ بالکنایہ ہے، حجب (پردے) مشبہ بہ کے لوازمات میں سے ہیں اور ان کو مشبہ کے لئے ثابت کیا گیا ہے تو یہ استعارہ تخییلیہ ہے، استار مشبہ بہ کے مناسبات میں سے ہے اس کو مشبہ کے لئے ثابت کیا گیا ہے تو یہ استعارہ ترشیحیہ ہوا۔ عبارت کے دوسرے حصہ میں خرائد یعنی معنی ومضمون کو خوبصورت عورت سے تشبیہ دی گئی ہے ذکر مشبہ بہ کا ہے اور مراد مشبہ ہے یہ استعارہ مصرحہ ہے۔ اور خیام مشبہ بہ کے لوازمات میں سے ہیں ان کو مشبہ کے لئے ثابت کیا گیا ہے اور یہ مقصورۃ مشبہ بہ کے مناسبات میں سے ہے۔ ان کو مشبہ کے لئے ثابت کیا گیا ہے یہ استعارہ ترشیحیہ ہے۔

الشق الثانی ...... اَلنُّصُوْصَ مَنَصَّةَ عَرَائِسِ اَبْكَارِ اَفْكَارِ الْمُتَفَكِّرِيْنَ وَ كَشْفَ الْقِنَاعَ عَنْ جَمَالِ مُجْمَلَاتِ كِتَابِهٖ بِسُنَّةِ نَبِيِّهِ الْمُصْطَفٰی وَ فَصْلِ خِطَابِهٖ صَلَّی اللّٰهُ عَلَيْهِ وَ سَلَّمَ وَ عَلٰی اٰلِهٖ وَ اَصْحَابِهٖ۔ (ص۱۹۔رحمانیہ)

شكل العبارة و ترجمها۔ حقق الكلمات التی تلی، المنصة، العرائس، فصل الخطاب۔ بين وجوها ثلاثة لأ فضلية السنة القولية علی الفعلية۔

﴿خلاصۂ سوال﴾......اس سوال میں تین امور توجہ طلب ہیں (۱) عبارت پر اعراب (۲) عبارت کا ترجمہ (۳) اَلْمَنَصَّةُ، اَلْعَرَائِسُ، فصل الخطاب کی تحقیق (۴) سنت قولیہ کی سنت فعلیہ پر ترجیح کی وجوہ ثلاثہ۔

جواب ...... ① عبارت پر اعراب:۔ کما مرّ فی السوال آنفًا۔

② عبارت کا ترجمہ:۔ اور اللہ تعالیٰ نے نصوص کو متفکرین کے افکار میں سے نئے نئے دلہنوں جیسے افکار کی جلوہ گاہ بنایا اور اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب کے مجملات کے جمال سے اپنے نبی ﷺ کی سنت اور ان کے خطاب فاصل کے ذریعے پردے کو کھول دیا۔ اللہ تعالیٰ نبی کریم ﷺ پر اور آپ کی آل پر رحمت نازل فرمائے۔

③ اَلْمَنَصَّةُ، اَلْعَرَائِسُ، فصل الخطاب کی تحقیق:۔ اَلْمَنَصَّةُ: یہ ظرف مکان ہے وہ جگہ جہاں دلہن کو نظارہ کیلئے بٹھایا جاتا ہے۔ یہ نَصَصْتُ الشیء سے مشتق ہے بمعنی شی کو بلند کرنا۔

عرائس: عُرُوْسٌ یہ صفت کا صیغہ ہے جو مذکر و مؤنث دونوں میں یکساں ہے بمعنی دولہا یا دلہن، مذکر کی صورت میں اسکی جمع "عُرُسٌ" اور مؤنث کی صورت میں اس کی جمع "عرائس" آتی ہے۔

فصل الخطاب: فصل بمعنی فاصل (اسم فاعل) کے ہے اور اضافت الصفۃ الی الموصوف کے قبیل سے ہے۔ اصل عبارت خطابہ الفاصل (وہ خطاب جو حق و باطل کے درمیان تمیز کرنیوالا ہے) ہے یا فصل بمعنی مفصول (اسم مفعول) ہے اور خطاب مفصول ایسی واضح کلام کو کہا جاتا ہے جس کا مفہوم و مقصود بالکل ظاہر ہو اس میں کوئی خفاء نہ ہو اور مخاطب کیلئے موجب التباس نہ ہو۔

④ سنت قولیہ کی سنت فعلیہ پر ترجیح کی وجوہ ثلاثہ:۔ شارح نے سنت قولی کی سنت فعلی پر ترجیح کی تین وجوہ بیان کی ہیں۔ ① احکام و شرائع کو بیان کرنے کیلئے سنت قولی موضوع ہے کیونکہ فعلِ نبی ﷺ میں خصوصیت وغیرہ کا احتمال موجود ہے ② شریعت کے اکثر احکام کی بنیاد قولِ رسول ﷺ پر ہے۔ فعل سے بھی اگرچہ احکام ثابت ہوتے ہیں۔ لیکن قول کی بنسبت کم ہیں بلکہ حقیقت یہ ہے کہ فعل قولِ نبوی ﷺ کی وضاحت کرتا ہے ③ قولِ رسول اللہ ﷺ سے احکام کا ثابت ہونا متفق علیہ ہے جبکہ فعلِ رسول اللہ ﷺ سے احکام کے ثابت ہونے میں اختلاف ہے۔ بعض کے نزدیک فعلِ رسول ﷺ سے حکم ثابت نہیں ہوتا۔

﴿السوال الثالث﴾ ۱۴۳۴ھ

الشق الاوّل ......باعتبار وضعه له هذا هو التقسيم الاوّل من التقاسيم الاربعة فينقسم الكلام باعتبار الوضع الى الخاص والعام والمشترك ثم باعتبار استعماله فيه هذا هو التقسيم الثانى فينقسم اللفظ باعتبار الاستعمال انه مستعمل فى الموضوع له او فى غيره ثم باعتبار ظهور المعنى عنه وخفائه ومراتبهما ثم كيفية دلالته عليه ۔(ص۹۲۔رحمانیہ)

ترجم العبارة رائعة۔ اكتب اسماء عشرين قسما لكتاب الله المتعلقة بالتقاسيم الاربعة ۔ حرّر وجه الحصر لكل قسم من التقاسيم الاربعة۔

﴿خلاصۂ سوال﴾......اس سوال میں تین امور حل طلب ہیں (۱) عبارت کا ترجمہ (۲) کتاب اللہ کی تقسیماتِ اربعہ کی بیس

اقسام کے نام (۳) کتاب اللہ کی تقسیمات اربعہ کی دلیل حصر۔

جواب ...... ① **عبارت کا ترجمہ:۔** لفظ کی معنی موضوع لہ کے اعتبار سے یہ چار تقسیموں میں سے پہلی تقسیم ہے۔ چنانچہ لفظ باعتبار وضع کے خاص، عام اور مشترک کی طرف تقسیم ہوتی ہے۔ پھر لفظ کی اپنے معنی میں استعمال کے اعتبار سے دوسری تقسیم ہے چنانچہ لفظ استعمال کے اعتبار سے تقسیم ہوتا ہے کہ وہ موضوع لہ میں استعمال ہوتا ہے یا غیر موضوع لہ میں پھر معنی کی اس لفظ سے ظہور کے اعتبار سے اور اس معنی کے خفاء کے اعتبار سے اور ان دونوں کے مراتب کے اعتبار سے پھر اس معنی پر دلالت کی کیفیت کے اعتبار سے۔

② **کتاب اللہ کی تقسیمات اربعہ کی بیس اقسام کے نام:۔** کتاب اللہ کی وضع کے اعتبار سے تقسیم اول کی چار اقسام کے نام یہ ہیں۔ ① خاص ② عام ③ مشترک ④ مؤول۔

کتاب اللہ کی معنی موضوع لہ میں استعمال کے اعتبار سے تقسیم ثانی کی چار اقسام کے نام یہ ہیں۔ ① حقیقۃ ② مجاز ③ صریح ④ کنایہ

کتاب اللہ کی معنی کے ظہور کے اعتبار سے تقسیم ثالث کی چار اقسام کے نام یہ ہیں۔ ① ظاہر ② نص ③ مفسر ④ محکم۔

کتاب اللہ کی معنی کے خفاء کے اعتبار سے تقسیم ثالث کی چار اقسام کے نام یہ ہیں۔ ① خفی ② مشکل ③ مجمل ④ تشابہ۔

کتاب اللہ کی معنی پر دلالت کی کیفیت کے اعتبار سے تقسیم رابع کی چار اقسام کے نام یہ ہیں۔ ① عبارۃ النص ② اشارۃ النص ③ دلالۃ النص ④ اقتضاء النص۔

③ **کتاب اللہ کی تقسیمات اربعہ کی دلیل حصر:۔** تقسیم اوّل کی وجہ حصر یہ ہے کہ لفظ وضع کے اعتبار سے ایک معنی پر دلالت کریگا یا ایک سے زیادہ معنی پر دلالت کریگا۔ اگر ایک معنی پر دلالت کرے تو ایک معنی پر بلا شرکتِ غیر دلالت کریگا یا شرکت غیر کے ساتھ دلالت کریگا۔ اگر بلا شرکت غیر دلالت کرے تو خاص وگرنہ عام ہے۔ اور اگر ایک سے زیادہ معانی پر دلالت کریگا تو پھر دو حال سے خالی نہیں۔ کوئی ایک معنی تاویل کے ذریعے راجح ہوگا یا نہ، اگر ایک معنی تاویل کے ذریعہ راجح ہوجائے تو مؤول ہے، وگرنہ مشترک ہے۔

تقسیم ثانی کی وجہ حصر یہ ہے کہ لفظ اپنے معنی موضوع لہ میں مستعمل ہوگا یا غیر موضوع لہ میں، اگر معنی موضوع لہ میں استعمال ہو تو حقیقت ہے وگرنہ مجاز ہے۔ پھر ان میں سے ہر ایک کے معنی واضح ہونگے یا واضح نہ ہونگے اگر معنی واضح ہوں تو صریح ہے وگرنہ کنایہ ہے۔

تقسیم ثالث کی وجہ حصر یہ ہے کہ لفظ کے معنی ظاہر ہوں گے یا خفی، اگر ظاہر ہوں تو دو حال سے خالی نہیں یا تو تاویل کا احتمال رکھیں گے یا نہ، اگر تاویل وتخصیص کا احتمال رکھتے ہیں تو پھر دو حال سے خالی نہیں، معنی کا ظہور رفقط صیغہ سے ہوگا یا نہ ہوگا۔ اگر معنی کا ظہور رفقط صیغہ سے ہو تو ظاہر ہے وگرنہ نص ہے اور اگر لفظ کے معنی میں تاویل وتخصیص کا احتمال نہ ہو تو پھر بھی دو حال سے خالی نہیں یا اس نے عہد رسالت میں نسخ کو قبول کیا ہوگا یا نسخ کو قبول نہیں کیا ہوگا، اگر نسخ کو قبول نہ کیا ہو تو مفسر ہے وگرنہ محکم ہے۔ اور اگر لفظ کے معنی خفی ہوں تو وہ بھی دو حال سے خالی نہیں۔ اس کا خفاء نفس صیغہ کی وجہ سے ہوگا یا صیغہ کے علاوہ کسی اور عارض کی وجہ سے ہوگا، اگر کسی عارض کی وجہ سے ہو تو وہ خفی ہے اور اگر نفسِ صیغہ سے ہو تو دو حال سے خالی نہیں، سیاق وسباق میں تامل سے اسکا ادراک ممکن ہوگا یا اسکا ادراک ممکن نہ ہوگا، اگر سیاق وسباق سے اسکا ادراک ممکن ہو تو وہ مشکل ہے اور اگر اسکا ادراک ممکن نہ ہو تو دو حال سے خالی نہیں یا تو متکلم کی جانب سے صراحت کی توقع ہوگی یا نہیں، اگر متکلم کی طرف سے صراحت کی توقع ہو تو مجمل ہے وگرنہ متشابہ ہے۔

تقسیم رابع کی وجہ حصر یہ ہے کہ دلیل پیش کرنے والا لفظ سے دلیل پیش کرے گا یا معنی سے۔ اگر لفظ سے دلیل پیش کرے تو دو حال سے خالی نہیں، اس لفظ کو معنی کیلئے قصداً لایا گیا ہوگا یا نہیں، اگر لفظ کو معنی کیلئے قصداً لایا گیا ہو تو استدلال بعبارۃ النص ہے وگرنہ استدلال باشارۃ النص ہے اور اگر معنی سے دلیل پیش کرے تو دو حال سے خالی نہیں وہ معنی اس لفظ سے لغۃً سمجھا جائے گا یا نہیں، اگر وہ معنی لفظ سے لغۃً سمجھا جائے تو یہ استدلال بدلالۃ النص ہے اور اگر معنی لفظ سے لغۃً نہ سمجھا جائے تو پھر دو حال سے خالی نہیں، معنی پر لفظ کی صحت شرعاً یا عقلاً موقوف ہوگی یا نہیں، اگر معنی پر لفظ کی صحت شرعاً یا عقلاً موقوف ہو تو یہ استدلال باقتضاء النص ہے وگرنہ استدلال فاسد ہے۔

الشق الثانی...... الواو لمطلق الجمع بالنقل عن ائمة اللغة واستقراء مواضع استعمالها وهى بين الاسمين المختلفين كالالف بين المتحدين فانه يمكن جاء رجلان ولايمكن هذا فى رجل وامرأة فادخلوا واو العطف : وقولهم لاتاكل السمك وتشرب اللبن اى لاتجمع بينهما فلهذا لايجب الترتيب فى الوضوء۔

ترجم العبارة ۔ اشرح قوله فلهذا لايجب الترتيب فى الوضوء ۔ واما فى السعى بين الصفا والمروة فوجب الترتيب ۔ اذكر المقصود من ذكر السعى فى هذا المقام واشرحه۔

﴿خلاصہ سوال﴾...... اس سوال میں تین امور مطلوب ہیں (۱) عبارت کا ترجمہ (۲) فلهذا لا يجب الترتيب فى الوضوء کی تشریح (۳) مقام مذکورہ میں سعی کو ذکر کرنے سے مقصود اور اس کی تشریح۔

جواب...... ❶ عبارت کا ترجمہ:۔ اور واؤ مطلق جمع کیلئے ہے۔ ائمہ لغت سے منقول ہونے کی وجہ سے اور اس کے استعمال کے مواقع کے استقراء کی بناء پر اور وہ واؤ دو مختلف اسموں کے درمیان آتا ہے جیسا کہ الف دو متحد اسموں کے درمیان آتا ہے، کیونکہ جاء رجلان کہنا تو ممکن ہے لیکن یہ رجل اور امراءۃ میں کہنا ممکن نہیں ہے۔ اسلئے انہوں نے واؤ عطف کو ان کے درمیان داخل کیا ہے اور ان کا قول لا تاكل السمك و تشرب اللبن یعنی ان دونوں کو جمع نہ کرو۔ پس اسی لئے وضو میں ترتیب واجب نہیں ہے۔

❷ فلهذا لا يجب الترتيب فى الوضوء کی تشریح:۔ عبارت مذکورہ میں صاحب توضیح نے واؤ کے جمع کیلئے ہونے پر تفریع بیان کی ہے کہ واؤ جمع کیلئے ہے، ترتیب اور مقارنت کیلئے نہیں ہے۔ اسلئے آیت وضو میں اعضاء اربعہ کے دھونے اور مسح کرنے کے حکم میں ترتیب واجب نہیں ہے کیونکہ یہاں واؤ عطف استعمال ہوئی ہے جو مطلق اجتماع کو چاہتی ہے لیکن صاحب تلویح نے جملہ مذکورہ کے بارے میں دو احتمال ذکر فرمائے ہیں۔ پہلا احتمال: یہ ہے کہ یہ جملہ سلب تعلیل کیلئے ہے یعنی اعضاء وضو کے غسل میں ترتیب واجب نہیں ہے۔ اسلئے کہ واؤ کے ذریعے ان اعضاء کا ایک دوسرے پر عطف کیا گیا ہے اور واؤ عاطفہ ترتیب کو واجب نہیں کرتی۔ دوسرا احتمال: یہ ہے کہ یہ جملہ تعلیل سلب کیلئے ہے یعنی جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ واؤ ترتیب کی رعایت کے بغیر مطلق عطف کیلئے ہے تو وضو میں ترتیب واجب نہ ہوگی تاکہ بغیر دلیل کے کتاب اللہ پر زیادتی لازم نہ آئے۔ کیونکہ کتاب اللہ سے ترتیب ثابت نہیں ہے۔

❸ مقام مذکورہ میں سعی کو ذکر کرنے سے مقصود اور اس کی تشریح:۔ یہ عبارت مذکورہ عبارت و حکم پر اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے قول إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَآئِرِ اللّٰهِ کے متعلق صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے آپ ﷺ سے سوال کیا کہ ہم کس کے ساتھ ابتداء کریں۔ آپ ﷺ نے جواب دیا کہ ہم وہاں سے شروع کریں گے جہاں سے اللہ تعالیٰ نے اسکے

ذکر کو شروع فرمایا۔ پس آپ ﷺ نے اس آیت سے ترتیب کو سمجھا تو معلوم ہوا کہ واؤ ترتیب کیلئے ہے۔

اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ سعی بین الصفا والمروہ میں جو ترتیب سمجھی گئی ہے وہ واؤ سے نہیں بلکہ وحی غیر متلو کے ذریعہ سمجھی گئی ہے اور اس کو آپ ﷺ نے ابداء وا بما بدأ الله سے بیان فرمایا کہ اس سے ابتداء کرو جس سے اللہ تعالیٰ نے ابتداء کی ہے۔ اور آیت کا حوالہ آپ ﷺ نے اس لئے دیا کہ کسی چیز کو ذکر میں مقدم کرنا اس کے اہم و راجح ہونے کی علامت ہے گویا آپ ﷺ نے یہ فرمایا کہ آیت میں صفا کا مقدم ہونا بھی وحی غیر متلو کی تائید کرتا ہے۔

الورقة الرابعة: فی اصول الفقه

السوال الاول ۱۴۳۵ھ

الشق الاول ...... وَالصَّلٰوةُ عَلٰى مَنْ اَرْسَلَهٗ لِسَاطِعِ الْحُجَّةِ مِعْوَانًا وَظَهِيْرًا وَجَعَلَهٗ لِوَاضِحِ الْمَحَجَّةِ سُلْطَانًا نَصِيْرًا مُحَمَّدِ الْمَبْعُوْثِ هُدًى لِلْاَنَامِ مُبَشِّرًا وَنَذِيْرًا ثُمَّ عَلٰى مَنِ الْتَزَمَ بِمُقْتَضٰى اِشَارَتِهِ الدَّلَالَةَ عَلٰى طَرِيْقِ الْعِرْفَانِ وَاعْتَصَمَ فِيْهَا بِمَا تَوَاتَرَ مِنْ نُصُوْصِهِ الظَّاهِرَةِ وَالْبَيَانِ وَاغْتَنَمَ فِيْ شَرِيْفِ سَاحَتِهٖ كَرَامَةَ الْاِسْتِصْحَابِ وَالْاِسْتِحْسَانِ ۔ (ص۴۔رحمانیہ) شكل العبارة ثم ترجم العبارة جميلة۔

﴿خلاصۂ سوال﴾ ...... اس سوال کا خلاصہ دو امور ہیں (۱) عبارت پر اعراب (۲) عبارت کا ترجمہ۔

جواب ...... ① عبارت پر اعراب:۔ کما مرّ السوال آنفًا۔

② عبارت کا ترجمہ:۔ اور رحمت کاملہ نازل ہو اس ذات پر جس کو بھیجا اللہ تعالیٰ نے بلند دلیل کے لئے مددگار و پشت پناہ بنا کر اور بنایا اس کو واضح دلیل کے لئے والی اور مددگار، جو کہ محمد ﷺ ہیں جو بھیجے گئے ہیں لوگوں کو ہدایت دینے والے اور مؤمنین کو خوشخبری سنانے والے اور کافروں کو ڈرانے والے بنا کر، پھر رحمت نازل ہو اس ذات پر جس نے لازم پکڑا اس کے اشارے کے مقتضیٰ کے مطابق معرفت کے راستہ پر دلالت کرنے کو اور مضبوطی سے تھام لیا ظاہر البیان نصوصِ متواترہ کو اور غنیمت سمجھا آپ ﷺ کے عمدہ دربار میں ساتھی ہونے کی شرافت و کرامت کو اور اچھا سمجھنے کی عزت کو۔

الشق الثانی ...... وقيل العلم بالاحكام الشرعية العملية من ادلتها التفصيلية فالعلم جنس والباقی فصل فقوله بالاحكام يمكن أن يراد بالحكم هٰهنا اسناد امر الى آخر ويمكن ان يراد الحكم المصطلح وهو خطاب الله تعالىٰ المتعلق بافعال المكلفين ۔ (ص۳۵۔رحمانیہ)

ترجم العبارة سلسة ۔ بيّن فوائد القيود المذكورة فی تعريف الفقه حسب طراز الشارحؒ ۔ اذكر معنى الحكم فی العرف وفی اصطلاح الاصول وفی اصطلاح المنطق۔

﴿خلاصۂ سوال﴾ ...... اس سوال کا حل تین امور ہیں (۱) عبارت کا ترجمہ، (۲) فقہ کی تعریف میں مذکور قیود کے فوائد (۳) حکم کا اصولیین و مناطقہ کے نزدیک اصطلاحی معنیٰ۔

جواب ...... ① عبارت کا ترجمہ:۔ اور کہا گیا ہے کہ فقہ احکامِ شرعیہ عملیہ کو ادلہ تفصیلیہ سے جاننے کا نام ہے پس علم جنس ہے

اور باقی فصلیں ہیں، پس اس کا قول بالاحکام ممکن ہے یہ کہ یہاں پر حکم سے مراد ایک امر کا دوسرے امر کی طرف نسبت کرنا ہو۔ اور ممکن ہے کہ حکم اصطلاحی کو مراد لیا جائے اور وہ حکم اصطلاحی خطاب الله تعالیٰ المتعلق بافعال المکلفین ہے۔

② **فقہ کی تعریف میں مذکور قیود کے فوائد:۔** فقہ کی تعریف میں العلم جنس ہے جو تمام علوم کو داخل ہے الاحکام فصل اوّل ہے، اگر حکم سے ایجاب امر الی امر اٰخر ایجاب او سلبا مراد ہو تو اس سے تصورات یعنی اللہ تعالیٰ کی ذات وصفات کا علم خارج ہو جائیگا تصدیقات کا علم رہ جائیگا اور الشرعیۃ کی قید سے وہ احکام خارج ہو جائیں گے جو شریعت کی جانب سے نہیں ہیں یعنی احکام عقلیہ وحسیہ، اور اگر حکم کا دوسرا معنیٰ خطاب اللّٰہ تعالیٰ المتعلق بافعال المکلفین بالاقتضاء او التخییر مراد لیا جائے تو احکام کی قید سے وہ علوم خارج ہو جائیں گے جن کا تعلق اللہ تعالیٰ کے خطاب سے نہیں ہے، پھر اللہ تعالیٰ کے خطاب میں بعض وہ حکم ہیں جو شریعت پر موقوف ہیں جن کو احکامِ شرعیہ کہتے ہیں اور بعض وہ ہیں جو شریعت پر موقوف نہیں ہیں ان کو احکامِ غیر شرعیہ کہتے ہیں جیسے ایمان کا واجب ہونا، انبیاء علیہم السلام پر ایمان لانا وغیرہ تو الشرعیہ کی قید سے یہ احکامِ غیر شرعیہ خارج ہو جائینگے پھر احکامِ شرعیہ میں وہ احکام بھی داخل تھے جن کا تعلق نظر وفکر سے ہے یعنی احکامِ نظریہ اور وہ احکام بھی داخل تھے جن کا تعلق عمل سے ہے تو العملیہ کی قید سے احکامِ نظریہ خارج ہو جائیں گے، پھر احکامِ شرعیہ عملیہ کے حصول کے دو طریقے ہیں ① ادلہ اربعہ کے ذریعہ ② مجتہد کی تقلید کے ذریعہ، تو من ادلتھا کی قید سے تقلید کے ذریعہ حاصل ہونے والے شرعی احکام خارج ہو جائیں گے اور التفصیلیۃ کی قید سے وہ علم خارج ہو جائے گا جو ادلہ اربعہ تفصیلیہ سے حاصل نہ ہو جیسے مقتضیٰ ومنفی کہ یہ دونوں مقتضیٰ ونافی کے ذریعہ حاصل ہوتے ہیں۔

③ **حکم کا اصولیین ومناطقہ کے نزدیک اصطلاحی معنیٰ:۔** حکم کے تین معانی ہیں عرفی، اصطلاحی، منطقی۔

① حکم کا عرفی معنیٰ اسناد امر الی امر آخر (ایک امر کی دوسرے امر کی طرف نسبت کرنا) ہے۔

② حکم کا اصطلاحی معنیٰ (اصولیین کی اصطلاح میں) خطاب اللّٰہ تعالیٰ المتعلق بافعال المکلفین بالاقتضاء او التخییر

③ حکم کا منطقی معنیٰ "ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة" (دو امروں کے درمیان نسبت کے وقوع یا لا وقوع کے ادراک کا نام حکم ہے) اسی ادراک کو مناطقہ کی اصطلاح میں تصدیق کہتے ہیں۔ (ترویح صفحہ ۲۳۹)

السوال الثانی ۱۴۳۵ھ

الشق الاوّل...... فصل : قصر العام على بعض ماتناوله لايخلو من ان يكون بغير مستقل اى بكلام يتعلق بصدر الكلام ولايكون تاما بنفسه والمستقل مالا يكون كذالك سواء كان كلامًا اولم يكن وهو غير المستقل الاستثناء والشرط والصفة والغاية فالاستثناء يوجب قصر العام على بعض أفراده.

ترجم العبارة رائعة ـ اشرح العبارة فی ضوء الأمثلة ـ هل قصر العام على بعض ماتناوله تخصيص ام لا (ص۱۲۹ ـ رحمانیہ)

﴿خلاصۂ سوال﴾...... اس سوال میں تین امور توجہ طلب ہیں (۱) عبارت کا ترجمہ (۲) عبارت کی تشریح مع امثلہ (۳) عام کے بعض افراد پر قصر کے تخصیص ہونے کی وضاحت۔

جواب...... ① **عبارت کا ترجمہ:۔** فصل: عام کو بند کرنا بعض ان افراد پر جن کو وہ شامل ہے یہ خالی نہیں ہے اس بات سے کہ

وہ غیر مستقل ہوگا یعنی ایسا کلام جس کا تعلق صدرِ کلام سے ہوگا اور بذاتِ خود وہ تام نہیں ہوگا اور مستقل وہ ہے جو اس طرح نہ ہو خواہ کلام ہو یا نہ ہو اور وہ یعنی غیر مستقل استثناء ہے شرط ہے صفت ہے اور غایت ہے پس استثناء عام کے بعض افراد پر بند ہونے کو واجب کرتا ہے۔

❷ عبارت کی تشریح مع امثلہ:۔ اس عبارت میں ماتن رحمہ اللہ عام کے بعض افراد پر منحصر ہونے کے طریقے بیان فرمارہے ہیں، عبارت کا حاصل یہ ہے کہ عام کو جس چیز کے ذریعہ بعض افراد پر منحصر کیا جاتا ہے اس میں اولاً دو احتمال ہیں کہ وہ چیز مستقل ہوگی یا غیر مستقل ہوگی اس کے بعد درمیان میں مستقل وغیر مستقل کی تعریف کی ہے کہ غیر مستقل وہ کلام ہے، جو صدرِ کلام (اپنے سے پہلے والی کلام) کے ساتھ معلق ہو اور اپنے معنیٰ ومفہوم پر دلالت کرنے میں مستقل نہ ہو بلکہ صدرِ کلام کی محتاج ہو اور مستقل وہ کلام ہے جو اپنے معنیٰ ومفہوم پر دلالت کرنے میں غیر کی محتاج نہ ہو بلکہ مستقل ہو، اگر عام کو بعض افراد پر منحصر کرنے والی چیز غیر مستقل ہو تو پھر اس کی چار اقسام ہیں استثناء، شرط، صفت اور غایت۔ ان میں سے استثناء عام کو اس کے بعض افراد پر منحصر کر دیتا ہے جیسے **اقتلوا المشركين الا اهل الذمة** اس میں قتل کرنے کا حکم تمام مشرکین کو شامل تھا لیکن استثناء نے اس حکم کو غیر ذمی افراد پر منحصر کر دیا، اسی طرح شرط بھی صدرِ کلام کو بعض صورتوں پر منحصر وخاص کر دیتی ہے جیسے **انت طالق ان دخلت الدار** اس میں شرط نے وقوعِ طلاق والے عمومی حکم کو دخولِ دار پر منحصر وخاص کر دیا، اسی طرح صفت عام کو ان افراد میں منحصر وخاص کر دیتی ہے جو اس صفت کے ساتھ متصف ہوتے ہیں جیسے **فی الابل السائمة زکٰوة** زکوٰۃ والا حکم ابل کے تمام افراد کو شامل تھا مگر **السائمة** صفت نے اس زکوٰۃ والے حکم کو صرف سائمہ اونٹوں پر منحصر وخاص کر دیا، اسی طرح غایت بھی کبھی مغیّا کے حکم کو غایت کے ماوراء سے ساقط کر دیتی ہے جیسے **فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق** اس میں غایت نے غسل والے حکم کو **المرافق** تک محصور کر دیا اور ماوراء کو ساقط کر دیا اور کبھی یہ غایت عام کو مغیّا کے ماوراء افراد میں محصور کر دیتی ہے جیسے **اتموا الصيام الى الليل** اس میں غایت نے روزہ کے پورا کرنے کے حکم کو لیل کے ماوراء یعنی نہار پر منحصر وخاص کر دیا۔

❸ عام کے بعض افراد پر قصر کے تخصیص ہونے کی وضاحت:۔ حنفیہ کے نزدیک عام کو بعض افراد پر منحصر کرنے والی چیز اگر مستقل ہو یعنی اپنے معنیٰ پر دلالت کرنے میں غیر کی محتاج نہ ہو تو وہ تخصیص ہے اور اگر وہ غیر مستقل ہو تو پھر وہ تخصیص نہیں ہے۔ شوافع رحمہم اللہ کے نزدیک بہر صورت یہ تخصیص ہی ہے۔

الشق الثانی ...... وَاَمَّا دَلَالَةُ النَّصِّ وَتُسَمّٰى فَحْوَى الْخِطَابِ فَكَقَوْلِهٖ تَعَالٰى وَلَا تَقُلْ لَّهُمَا اُفٍّ يَدُلُّ عَلٰى حُرْمَةِ الضَّرْبِ لِاَنَّ الْمَعْنَى الْمَفْهُوْمَ مِنْهُ وَهُوَ الْاَذٰى اَيِ الْمَعْنَى الَّذِيْ يُفْهَمُ اَنَّ التَّافِيْفَ حَرَامٌ لِاَجْلِهٖ وَهُوَ الْاَذٰى مَوْجُوْدٌ فِى الضَّرْبِ بَلْ هُوَ اَشَدُّ وَكَالْكَفَّارَةِ بِالْوِقَاعِ وَجَبَتْ عَلَيْهِ اَيْ عَلَى الزَّوْجِ نَصًّا وَعَلَيْهَا دَلَالَةً وَكَوُجُوْبِ الْكَفَّارَةِ عِنْدَنَا فِى الْاَكْلِ وَالشُّرْبِ۔

ترجم العبارة وشكلها۔ وضح المثال الثانی والثالث المذكورين لدلالة النص۔

﴿خلاصہ سوال﴾ ...... اس سوال کا حل تین امور ہیں (۱) عبارت کا ترجمہ (۲) عبارت پر اعراب (۳) مثال ثانی وثالث کی وضاحت۔

جواب ...... ❶ عبارت کا ترجمہ:۔ اور بہر حال دلالت النص اور اسکو فحوی الخطاب بھی کہتے ہیں (لفظ کی دلالت ایسے معنیٰ پر کہ

جس میں کوئی علت ہو جو دلالت کرے کہ منطوق کا حکم اسی علت کی وجہ سے ہے) جیسے اللہ تعالیٰ کا قول وَلَا تَقُلْ لَّهُمَا أُفٍّ یہ ضرب کی حرمت پر دلالت کرتا ہے اسلئے کہ اس عبارت سے ایک علت مفہوم ہو رہی ہے جس کی وجہ سے ان کو اُف کہنا بھی حرام ہے اور وہ علت اذی (تکلیف دینا) ہے اور یہ علت (اذی) ضرب میں بھی موجود ہے بلکہ وہ اُف کی بنسبت زیادہ سخت ہے اور جیسے جماع کی وجہ سے کفارہ کا وجوب زوج پر نصِ حدیث کی وجہ سے ہے اور زوجہ پر کفارہ کا وجوب دلالت کی وجہ سے ہے اور جیسے کفارہ کا وجوب ہمارے نزدیک کھانے وپینے میں لازم ہے۔

۲ عبارت پر اعراب: کمامرّ فی السوال آنفًا۔

۳ مثال ثانی وثالث کی وضاحت: دلالت النص کی دوسری مثال روزہ کی حالت میں جماع کرنے کی وجہ سے عورت پر کفارہ کا لازم ہونا ہے اس کی وضاحت یہ ہے کہ روزہ کی حالت میں جماع کرنے کی وجہ سے مرد پر کفارہ کا لازم ہونا عبارت النص کی وجہ سے ہے کہ آپ ﷺ سے ایک اعرابی نے روزہ کی حالت میں جماع کرنے کا ذکر کیا تو آپ ﷺ نے اس پر کفارہ کو لازم قرار دیا تو اس سے دلالت النص کے طور پر عورت پر بھی کفارہ کا لازم ہونا ہے کیونکہ مرد پر کفارہ کے لزوم کی علت روزہ پر جنایت وتجاوز کرنا ہے اور یہی علت عورت میں بھی پائی جاتی ہے کیونکہ وہ بھی اس میں شریک ہوئی ہے لہٰذا اس پر بھی دلالت النص کی وجہ سے کفارہ لازم ہے۔

تیسری مثال ہمارے نزدیک روزہ کی حالت میں کھانے پینے کی صورت میں کفارہ کا لازم ہونا ہے۔ اس کی وضاحت یہ ہے کہ روزہ کی حالت میں جماع کرنے کی وجہ سے مرد پر کفارہ کا لازم ہونا عبارت النص کی وجہ سے ہے جیسا کہ ابھی تفصیل گزر چکی ہے اور اس کی علت روزہ پر جنایت کرنا ہے کیونکہ روزہ کھانے پینے اور جماع سے رکنے کا نام ہے اور جب مرد جماع سے نہیں رُکا تو اس پر کفارہ کو لازم کیا گیا اور یہی علت روزہ کی حالت میں کھانے پینے والے میں بھی پائی جا رہی ہے کہ وہ بھی روزہ کی حالت میں کھانے پینے سے نہیں رُکا لہٰذا دلالت النص کی وجہ سے اس پر بھی کفارہ لازم ہوگا۔

السوال الثالث ۱۴۳۵ھ

الشق الاوّل ......(ولا شك ان تعريف الاصل تعريف اسمى) اى بيان ان "لفظ الاصل" لأى شيئ وضع (فالتعريف الذى ذكر فى المحصول لا يطرد لانه) اى الاصل (لايطلق على الفاعل...... والصورة...... والغاية......)۔ (ص ۲۹۔رحمانیہ) اذكر مفهوم العبارة۔

﴿خلاصۂ سوال﴾ ......اس سوال میں فقط عبارت کا مفہوم مطلوب ہے۔

جواب ...... **۱ عبارت کا مفہوم:** "ولاشكّ ان تعريف اصل الخ" شارح کی اس عبارت کا حاصل یہ ہے کہ ماقبل میں اصل کی ذکر کردہ تعریف اسمی ہے اس لئے کہ لفظِ اصل (ابتناء الغير عليه يااحتياج الغير اليه) لغت میں ایک صفت کی اضافت کے ساتھ مرکب اعتباری کے لئے وضع کیا گیا ہے اور جس چیز میں ماہیت اعتباری پائی جائے وہ تعریف اسمی ہوتی ہے۔

"فالتعريف الذى ذكر فى المحصول لايطرد الخ" اس عبارت میں شارح نے ماتن کے صاحب محصول پر کئے گئے اعتراض کی وضاحت کی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اصل کی تعریف محتاج اليه کے ساتھ کرنا درست نہیں ہے اسلئے کہ علت مادی، علتِ صوری، علتِ فاعلی، علتِ غائی اور ادواتِ شرط سب پر محتاج الیہ کی تعریف صادق ہے مگر اصل صرف علتِ مادی کو کہتے

ہیں، باقی کو اصل نہیں کہتے۔ پس ان بقیہ پر حد صادق آئی مگر محدود صادق نہ آیا لہٰذا یہ تعریف مطرد (دخولِ غیر سے مانع) نہ ہوئی۔

الشق الثانی......(بل هو العلم بكل الأحكام الشرعية العملية التى قد ظهر نزول الوحى بها والتى انعقد الاجماع عليها من ادلتها مع ملكة الاستنباط الصحيح فيها) قوله بل هو العلم ...... تعريف مخترع للفقه بحيث ينضبط معلوماته والتقييد بكل الاحكام يخرج به البعض ۔(ص۵۳۔رحمانیہ)

ترجم العبارة ترجمة واضحة ۔ لماذا احتاج المصنف الى تعريف الفقه بهذا التعريف وماذا فضله وميزاته بالنسبة الى تعريف الاشاعرة للفقه بيّنه بما هو المذكور فى التوضيح ۔ لماذا نرى الشارع حكم على تعريف المصنف بانه "مخترع" هل هو يعرّض بشيئ منه او يقدح فى امر منه ؟

﴿خلاصۂ سوال﴾......اس سوال کا حل تین امور ہیں (۱) عبارت کا ترجمہ (۲) فقہ کی تعریف کی وجہ امتیاز (۳) شارح کے قول تعريف مخترع للفقه کی وضاحت۔

جواب...... ❶ عبارت کا ترجمہ:۔ بلکہ وہ ان تمام احکام شرعیہ عملیہ کا جاننا ہے جن کا ظہور نزول سے ہو چکا ہے اور ان احکام کا جاننا ہے جن پر دلائل سے استنباطِ صحیح کے ملکہ کے ساتھ اجماع ہو چکا ہے۔ مصنف کا قول بل هو العلم الخ یہ ایسی تعریف ہے جس کو فقہ کیلئے ایجاد کیا گیا ہے تاکہ منضبط ہو جائیں اس کی معلومات اور کل احکام کی شرط لگانے سے بعض احکام خارج ہو جاتے ہیں۔

❷ فقہ کی تعریف کی وجہ امتیاز:۔ ماقبل میں مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے فقہ کی دو تعریفیں ذکر کی ہیں۔

پہلی تعریف: معرفة النفس مالها وما عليها امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے منقول تھی۔ بعض حضرات نے اس میں عملاً کی قید لگائی تاکہ فقہ کی تعریف سے اعتقادیات (علم کلام) اور وجدانیات (علم تصوف) خارج ہو جائیں مگر امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے یہ قید لگا کر ان کو خارج نہیں کیا۔ گویا امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی فقہ کی تعریف علم کلام و علم تصرف کو بھی شامل تھی اس میں شمول تھا۔

دوسری تعریف: الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية العمليه من ادلتها التفصيلية امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ سے منقول تھی، یہ تعریف متعدد اعتراضات سے خالی نہیں تھی اسی طرح اشاعرہ کی تعریف بھی دخولِ غیر سے مانع نہیں تھی ان کی تعریف اخلاقِ باطنہ بخل وغیرہ پر صادق آتی تھی کیونکہ انکے نزدیک ہر شیئ کا حُسن و قبح شریعت پر موقوف ہے لہٰذا اخلاق کا حُسن و قبح بھی شریعت پر موقوف ہوگا تو یہ اخلاقِ باطنہ بھی احکام شریعت میں داخل ہوں گے۔ ان وجوہ کے پیشِ نظر مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے فقہ کی تیسری تعریف کی ہے جو ان اعتراضات سے خالی ہے۔ باقی اس تعریف کے خواص اور وضاحت ماقبل (الشق الثانى من السوال الاوّل ۱۴۲۷ھ) میں گزر چکی ہے۔

❸ شارح کے قول تعريف مخترع للفقه کی وضاحت:۔ شارح کے اس قول سے مقصود ماتن رحمۃ اللہ علیہ کی ذکر کردہ فقہ کی تعریف پر تبصرہ کرنا اور اس کی خوبی کو بیان کرنا ہے کہ یہ تعریف کسی سے منقول نہیں ہے بلکہ ماتن رحمۃ اللہ علیہ کی ایجاد کردہ ہے اور یہ تعریف فقہ کی تمام معلومات واحکام کو منضبط و جامع ہونے کی خوبی پر مشتمل ہے۔

﴿الورقة الرابعة : فى اصول الفقه﴾

﴿السوال الاوّل﴾ ۱۴۳۶ھ

الشق الاوّل......(فنضع الكتاب على قسمين القسم الاول فى الأدلة الشرعية وهى على اربعة اركان

الركن الاول فی الکتاب ای القرآن وھو مانقل الینا بین دفتی المصاحف) قوله فنضع ...... تفريع على قوله فيبحث عن كذا وكذا يعني بسبب ان البحث في هذا الفن انما هو عن احوال الأدلة والاحكام نضع الكتاب اى مقاصده على قسمين والا فبحث التعريف والموضوع ايضًا من الكتاب مع انه خارج عن القسمين لكونه غير داخل في المقاصد والقسم الاول مرتب على اربعة اركان في الادلة الاربعة الكتاب ثم السنة ثم الاجماع ثم القياس تقديما للاقدم بالذات والشرف واما بابا الترجيح والاجتهاد فكانه جعلهما تتمة و تذييلا لركن القياس .(ص ۷۷، رحمانیہ)

ترجم العبارة المذكورة بايضاح . يقول المصنف بوضع الكتاب على قسمين ما هما ذانك القسمان؟ وهل الكتاب كله مشتمل على القسمين فقط ام الامر غير ذلك ؟ ماذا يريد الشارح بقوله "وأما بابا الترجيح......"

﴿خلاصۂ سوال﴾ ......اس سوال میں تین امورحل طلب ہیں (۱) عبارت کا ترجمہ (۲) قسمین کی مراد اور کتاب کے قسمین پر مشتمل ہونے کی وضاحت (۳) واما بابا التشریح کی مراد۔

جواب ...... ① **عبارت کا ترجمہ:۔** پس ہم کتاب کو دو قسموں پر رکھتے ہیں۔ قسم اوّل ادلہ شرعیہ کے بیان میں ہے اور وہ چار ارکان ہیں، رکن اوّل کتاب اللہ کے بیان میں ہے اور قرآن وہ ہے جو ہماری طرف مصاحف کے دوگتوں میں تواتر سے نقل کیا گیا ہے۔ پس اس کا قول فنضع تفریع ہے اس کے قول فیبحث عن کذا وکذا پر، یعنی اس سبب سے کہ اس فن میں ادلہ اور احکام کے احوال سے بحث ہے تو ہم کتاب کو یعنی اس کے مقاصد کو دو قسموں پر رکھتے ہیں ورنہ تو تعریف وموضوع کی بحث بھی کتاب میں سے ہے باوجودیکہ وہ دونوں قسموں سے خارج ہے۔ اس وجہ سے کہ وہ مقاصد میں داخل نہیں ہے اور قسم اوّل مرتب ہے چار ارکان پر ادلہ اربعہ میں یعنی کتاب پھر سنت پھر اجماع پھر قیاس، اقدم واشرف کو مقدم کرتے ہوئے اور بہرحال ترجیح واجتہاد کے دو باب کہ ان کو رکنِ قیاس کے لئے تتمہ ودامن بنایا ہے۔

② **قسمین کی مراد اور کتاب کے قسمین پر مشتمل ہونے کی وضاحت:۔** قسمین سے مراد قسم اوّل ادلہ کے بیان میں ہے اور قسم ثانی احکام کے بیان میں ہے۔ یہاں کتاب سے مراد مطلق ومکمل کتاب نہیں ہے بلکہ مقصدِ کتاب مراد ہے کہ وہ دو اقسام پر مشتمل ہے ان قسمین سے قبل ایک مقدمہ بھی ہے جو تعریف وموضوع وغیرہ پر مشتمل ہے۔

الغرض اگر مکمل کتاب کو دیکھیں تو وہ تین اقسام ہیں (۱) مقدمہ تعریف وموضوع کے بیان میں (۲) قسم اوّل ادلہ کے بیان میں (۳) قسم ثانی احکام کے بیان میں)۔ اور اگر مقصدِ کتاب کو دیکھیں تو وہ صرف دو قسموں (ادلہ واحکام) پر مشتمل ہے۔

پھر قسم اوّل چار ارکان (قرآن، سنت، اجماع، قیاس) اور دو ابواب (ترجیح واجتہاد) پر مشتمل ہے مگر یہ دونوں باب قیاس کا ہی تتمہ ہیں اس لئے ان کو مستقل رکن کا نام لے ذکر نہیں کیا گیا۔

③ **واما بابا التشریح کی مراد:۔** اس عبارت سے شارح کی مراد ایک اعتراض کا جواب دینا ہے کہ قسم اوّل میں چار ارکان کے ساتھ دو باب ترجیح واجتہاد کے بھی ہیں مگر ان کو یہاں بیان نہیں کیا گیا۔ تو ابھی اس کا جواب ذکر کیا گیا ہے کہ یہ دونوں باب مستقل رکن نہیں ہیں بلکہ رکن رابع قیاس کا ہی تتمہ ہیں اس وجہ سے ان کو مستقل عنوان دے کر ذکر نہیں کیا گیا۔

الشق الثانی ......قولہ فالعام لفظ وضع وضعًا واحدًا لکثیر غیر محصور مستغرق جمیع مایصلح لہ ...... فقولہ وضعًا واحدًا یخرج المشترک بالنسبة الی معانیہ المتعددة واما بالنسبة الی افراد معنی واحد کالعیون لافراد العین الجاریة فھو عام مندرج تحت الحد ۔(ص۹۵۔رحمانیہ)

علیک بترجمة العبارة ۔ اذکر التقسیم الذی "العام" احد اقسامہ انہ تقسیم اللفظ بای اعتبار وما ھی الاقسام الاخری من ھذا التقسیم ؟ اذکر فوائد القیود الاربعة لتعریف العام ۔

﴿خلاصۂ سوال﴾......اس سوال میں تین امور مطلوب ہیں (۱) عبارت کا ترجمہ (۲) عام والی تقسیم کی جہت تقسیم کی تعیین مع احکام (۳) عام کی تعریف کے فوائدِ قیود۔

جواب ...... ❶ عبارت کا ترجمہ:۔ پس اس کا قول فالعام لفظ الخ (ترجمہ: عام وہ لفظ ہے جس کو وضع کیا گیا ہو وضعِ واحد کے ساتھ ایسے کثیر غیر محصور افراد کے لئے جو جمیع مایصلح لہ کو مستغرق ہوں) پس اس کا قول وضعًا واحدًا خارج کر دیتا ہے مشترک کو اس کے متعدد معانی کی طرف نسبت کرتے ہوئے اور بہرحال نسبت کرتے ہوئے معنی واحد کے افراد کی طرف جیسا کہ عیون عین جاریہ کے افراد کے لئے پس وہ عام ہے جو حد کے تحت مندرج ہے۔

❷ عام والی تقسیم کی جہت تقسیم کی تعیین مع احکام:۔ یہ لفظ کی پہلی تقسیم وضع کے اعتبار سے ہے اور اس تقسیم کے اعتبار سے لفظ کی چار اقسام ہیں۔ خاص، عام، مشترک، مؤول۔

❸ عام کی تعریف کے فوائدِ قیود:۔ عام کی تعریف: (لفظ وضع وضعا واحدا لکثیر غیر محصور مستغرق لجمیع مایصلح لہ) میں لفظ بمنزلِ جنس ہے جو تمام افراد کو شامل ہے۔ وضعًا واحدًا کی قید فصلِ اوّل ہے اس سے وہ مشترک خارج ہو گیا جس کی نسبت معانی متعددہ کی طرف کی جائے لکثیر کی قید فصلِ ثانی ہے اس سے خاص خارج ہو گیا کیونکہ وہ ایک معنی کیلئے وضع کیا جاتا ہے غیر محصور کی قید فصلِ ثالث ہے اس سے اسماءِ عدد خارج ہو گئے مثلاً مأة یہ وضعِ واحد کے ساتھ متعدد افراد کو شامل ہے مگر وہ محصور ہیں مستغرق لجمیع مایصلح لہ کی قید فصلِ رابع ہے اس سے جمع منکر خارج ہو گیا اسلئے کہ یہ اپنے افراد کو بطورِ استغراق شامل نہیں ہوتا۔(ترویح ص۴۹۶)

﴿السوال الثانی﴾ ۱۴۳۶ھ

الشق الاول ......(او بمستقل وھو ای القصر بمستقل التخصیص وھو اما بالکلام او غیرہ وھو اما العقل) الضمیر یرجع الی غیرہ (نحو خالق کل شیئ...... یعلم ضرورة ان اللہ تعالی مخصوص منہ وتخصیص الصبی والمجنون من خطابات الشرع من ھذا القبیل ، واما الحس نحو "وأوتیت من کل شیئ" واما العادة نحو لا یأکل رأسًا یقع علی المتعارف ۔(ص۱۳۱۔رحمانیہ)

ترجم العبارة المذکورة ۔ انکر تخصیص العام بالعقل والحس والعادة ...... واشرح امثلتھا المذکورة ھنا۔

﴿خلاصۂ سوال﴾......اس سوال کا خلاصہ دو امور ہیں (۱) عبارت کا ترجمہ (۲) تخصیص العام بالعقل والحس

والعادۃ کی تشریح مع امثلہ۔

جواب ...... ① **عبارت کا ترجمہ:۔** اور وہ قصر مستقل یعنی بند کرنا مستقل کے ساتھ (تخصیص ہے اور وہ یا تو ہوگی کلام کے ساتھ یا غیر کلام کے ساتھ اور وہ غیر کلام یا تو ہوگی عقل) ہو ضمیر لوٹ رہی ہے غیرہ کی طرف (جیسے خالق کل شیئ، جانا جاتا ہے بدیہی طور پر کہ بے شک اللہ تعالیٰ کو اس سے خاص کیا گیا ہے اور بچے اور مجنون کو خاص کرنا شریعت کے خطابات سے اسی قبیل سے ہے اور یا حس ہوگی جیسے واوتیت من کل شیئ اور یا عادت ہوگی جیسے لا یأکل راسًا واقع ہوگا متعارف پر۔

② **تخصیص العام بالعقل والحس والعادۃ کی تشریح مع امثلہ:۔** "تخصیص العام بالعقل" کا مطلب یہ ہے کہ عام کو بعض افراد میں منحصر کرنے اور بعض افراد کو عام سے خارج کرنے والی چیز عقل ہو جیسے اللہ خالق کل شیئ (اللہ تعالیٰ ہر چیز کا خالق ہے) یہ حکم ہر شئ کو حتی کہ ذات باری تعالیٰ کو بھی شامل ہے مگر عقل یہ حکم لگاتی ہے کہ اس حکم میں ذات باری تعالیٰ شامل نہیں ہے وگرنہ باری تعالیٰ کا اپنی ذات کا خالق ہونا لازم آئے گا جو تخلیق الشیئ لنفسہ ہونے کی وجہ سے باطل ہے۔ پس یہاں عقل نے عام یعنی کل شیئ کو ذات باری تعالیٰ کے علاوہ بقیہ افراد میں محصور کر دیا۔ اسی طرح شریعت کے احکام کا بچہ اور مجنون بھی مکلف بنتا ہے مگر عقل نے ان کو خارج کر دیا۔

"تخصیص العام بالحس" کا مطلب یہ ہے کہ عام کو بعض افراد میں منحصر کرنے اور بعض افراد کو عام سے خارج کرنے والی چیز حس و مشاہدہ ہو جیسے ملکہ بلقیس کے متعلق قرآن کریم نے کہا واُوتیت من کل شیئ (اسے ہر چیز دی گئی تھی) یہ حکم تمام اشیاء حتی کہ نبوت کو بھی شامل ہے مگر قوت حس و امتوں کے مشاہدہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کو نبوت نہیں ملی تھی، تو یہاں کل شیئ میں نبوت داخل تھی مگر حس و مشاہدہ نے اس کو اس حکم سے خارج کر دیا کہ اس کو نبوت کے علاوہ بقیہ اشیاء ملی تھیں۔

"تخصیص العام بالعادۃ" کا مطلب یہ ہے کہ عام کو بعض افراد میں منحصر کرنے اور بعض افراد کو عام سے خارج کرنے والی چیز عادت ہو جیسے واللہ لا یأکل رأسًا (قسم بخدا میں سر نہیں کھاؤں گا) یہ حکم و حلف تمام جاندار اشیاء کے سر کو شامل ہے مگر عادۃً ہر چیز کا سر نہیں کھایا جاتا بلکہ صرف وہی سر کھائے جاتے ہیں جن کو تنور میں بھونا جائے مثلاً بھیڑ بکری وغیرہ کا سر۔ تو یہاں رأسًا کا لفظ تمام سروں کو شامل تھا مگر عادت کی وجہ سے بقیہ سروں کو اس حکم سے خارج کر دیا گیا کہ بقیہ سروں مثلاً چڑیا کا سر کھانے سے حالف حانث نہ ہوگا صرف بکری وغیرہ کا سر کھانے سے ہی حالف حانث ہوگا۔ پس عام کا یہ حکم عادت کی وجہ سے بکری وغیرہ کے سر میں منحصر ہوگیا۔

الشق الثانی ......(قال مشایخنا هذا الجمع) ای الجمع المحلی باللام (مجاز عن الجنس و تبطل الجمعية حتی لوحلف لا اتزوج النساء يحنث بواحدة ويراد الواحد بقوله تعالى انما الصدقات للفقراء ...... ولو أوصى بشيئ لزيد وللفقراء نصّف بينه وبينهم لقوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد) هذا دليل على ان الجمع مجاز عن الجنس (ولانه لمّا لم يكن هناك معهود وليس للاستغراق لعدم الفائدة يجب حمله على تعريف الجنس) ۔(ص ۱۶۱۔ رحمانیہ)

اشرح العبارة شرحًا وافيًا ۔ ما معنى حمل الجمع على الجنس و بطلان جمعيته ؟ اوضح الامر في ضوء الامثلة ۔ اشرح "عدم الفائدة في الحمل على الاستغراق" ۔

﴿خلاصۂ سوال﴾......اس سوال کا حل تین امور ہیں (۱) عبارت کی تشریح (۲) جمع کو جنس پر محمول کرنے اور اس کی جمعیت باطل ہونے کی وضاحت مع امثلہ (۳) عدم الفائدة فی الحمل علی الاستغراق کی تشریح۔

جواب ...... ❶ عبارت کی تشریح:۔ ہمارے مشائخ نے اس جمع یعنی جمع (معرف باللام) کے بارے میں کہا ہے کہ اس کو مجازاً جنس پر بھی محمول کیا جاتا ہے اور اس وقت جمعیت والا معنی ختم ہوجاتا ہے، مثلاً اگر کوئی آدمی قسم اٹھاتا ہے کہ **لاا تزوج النساء** یہاں **النساء** میں جمعیت والا معنی مراد نہیں ہے بلکہ جنسیت والا معنی مراد ہے، لہٰذا حالف اگر ایک عورت کے ساتھ نکاح کریگا تو حانث ہوجائے گا۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے **انما الصدقات للفقراء** یہاں **فقراء** پر الف لام جنس کا ہے اور اس میں جنسیت والے معنی پر عمل کیا جائے گا اس لئے ایک فقیر کو صدقہ دینے سے بھی صدقہ ادا ہوجائے گا۔ اسی طرح اگر آدمی وصیت کرتا ہے کہ **اوصی المال لزید وللفقراء** تو یہاں فقراء سے کم از کم تین فقیر مراد لینا ضروری نہیں کہ مال کے چار حصے کرکے ایک حصہ زید کو اور باقی تین فقراء کو دیئے جائیں بلکہ اس میں جنسیت والا معنی مراد ہوگا اور ایک فقیر کا اعتبار کرتے ہوئے مال دو حصوں میں تقسیم کیا جائے گا اور نصف زید کو نصف کسی فقیر کو دیدیا جائے گا۔

اس کی دلیل اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے **لایحل لك النساء من بعد** یہاں آپ ﷺ کو یہ نہیں کہا گیا کہ آپ ان موجودہ زوجات کے علاوہ دنیا کی تمام اور عورتوں سے نکاح نہیں کرسکتے، ایک دو کے ساتھ نکاح کرسکتے ہو بلکہ سرے سے کسی عورت سے بھی نکاح کرنے سے منع کیا گیا ہے اور یہ تبھی ہوسکتا ہے کہ **النساء** میں الف لام جنس کا ہو۔

نیز دوسری دلیل یہ ہے کہ مذکورہ تمام مثالوں میں جمع معرف باللام کو عہد و استغراق پر محمول نہیں کرسکتے، اسلئے کہ معہود کیلئے ماقبل میں ذکر ضروری ہے اور یہاں ماقبل میں ذکر نہیں ہے اور استغراق پر محمول کرنے کا فائدہ نہیں ہے، اسلئے کہ پہلی مثال **لااتزوج النساء** میں قسم خود کو نکاح سے روکنے کیلئے ہے اور الف لام استغراق کی صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ حالف اپنے آپ کو دنیا کی تمام عورتوں سے نکاح کرنے سے منع کررہا ہے حالانکہ یہ اس کے بس میں ہی نہیں ہے، پس یہ قسم لغو اور بے فائدہ ہوجائے گی۔

دوسری وتیسری مثال (وصیتِ مال اور صدقہ) میں تمام فقراء کو صدقہ و مال پہنچانا ممکن نہیں ہے، پس استغراق کی صورت میں تکلیف مالایطاق لازم آئے گی۔

پس جب تمام امثلہ میں الف لام سے نہ عہد مراد ہوسکتا ہے اور نہ استغراق تو اس کو مجازاً جنس پر محمول کرینگے۔ (تروتح ص ۶۰۶)

❷ جمع کو جنس پر محمول کرنے اور اسکی جمعیت باطل ہونے کی وضاحت مع امثلہ:۔ **کما مرّ آنفا فی التشریح۔**

❸ عدم الفائدة فی الحمل علی الاستغراق کی تشریح:۔ ابھی تشریح کے ضمن میں اسکا مفہوم گزر چکا ہے کہ جمع کو استغراق پر محمول کرنا بے فائدہ وفضول ہے، اس صورت میں کلام لغو ہوجاتی ہے۔

﴿السوال الثالث﴾ ۱۴۳۶ھ

الشق الاول ......اليه يصعد الكلم الطيب من محامد لأصولها من مشارع الشرع ماء۔ (ص ۱۳۔ رحمانیہ)

ماهو السبب للاضمار قبل الذكر؟ لماذا جاء بالصفة مذكرًا مع ان الموصوف جمع؟ اشرح قول الماتن

من محامد لأصولها حسب شارح التلویح ولاتنس الاستعارات المستخدمة فیه۔

﴿خلاصہ سوال﴾ ...... اس سوال کا خلاصہ چار امور ہیں (۱) اضمار قبل الذکر کا سبب (۲) موصوف کے جمع ہونے کے باوجود صفت کو مذکر لانے کی وجہ (۳) من محامد لاصولها کی تشریح (حسب شارح) (۴) استعمال شدہ استعارات کی وضاحت۔

جواب ...... ① **اضمار قبل الذکر کا سبب:۔** مصنف رحمہ اللہ نے اپنی کتاب کو اضمار قبل الذکر سے شروع کیا تاکہ یہ عمل دلالت کرے کہ باری تعالیٰ ہر انسان کے ذہن میں موجود وحاضر ہے، اللہ تعالیٰ کا ذکر ایک مؤمن کے دل میں کیسے نہیں ہوسکتا بالخصوص کتاب کے شروع میں تو ضرور ہی اللہ تعالیٰ کا ذکر ذہن میں پایا جاتا ہے، اس کی دلیل اللہ تعالیٰ کا قول وبالحق انزلناه و بالحق نزل اورانه لقرآن کریم ہے۔

② **موصوف کے جمع ہونے کے باوجود صفت کو مذکر لانے کی وجہ:۔** جمع غیر ذوی العقول کی صفت ہمیشہ مؤنث ہوتی ہے مگر الکلم کی صفت الطیب مذکر ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہر وہ جمع جس کے مفرد و جمع میں تاء کے ذریعہ فرق کیا جاتا ہے اس کی صفت مذکر و مؤنث دونوں طرح آسکتی ہے جیسے نخل جمع کی صفت ایک جگہ خاویة (مؤنث) اور دوسری جگہ منقعر (مذکر) ہے۔ پس اسی طرح کلم کی صفت طیب (مذکر) ذکر کی گئی ہے۔

③ **من محامد لاصولها کی تشریح (حسب شارح):۔** اولاً شارح رحمہ اللہ نے مِنْ مَحَامِدَ کی ترکیب کی طرف اشارہ کیا کہ یہ کائنا کے متعلق ہوکر الکلم سے حال ہے اور اس کا بیان ہے کہ کلم الطیب سے مراد جمیع محامد ہیں۔

اس کے بعد شارح نے دلیل پیش کی ہے کہ الکلم الطیب سے مراد جمیع محامد ہیں کیونکہ آپ ﷺ نے فرمایا کہ کلم طیب سبحان اللہ والحمدللہ، لاالہ الااللہ، اللہ اکبر ہیں۔ معلوم ہوا کہ کلم طیب سے مراد محامد ہیں۔

اس کے بعد شارح نے اعتراض (من محامد کو الکلم الطیب سے بیان نہیں بنا سکتے اس لئے کہ الکلم پر الف لام استغراق کا ہے جو عموم کا فائدہ دیتا ہے اور محامد جمع منکر ہونے کی وجہ سے تخصیص کا فائدہ دیتا ہے، تو خاص عام کا بیان کیسے ہوسکتا ہے) کا جواب دیا کہ جب نکرہ کسی صفت کے ساتھ متصف ہو تو عام ہوجاتا ہے، نیز نکرہ تقلیل و تکثیر دونوں کے لئے آتا ہے اور یہاں تکثیر کے لئے ہونے کی وجہ سے اس میں عموم ہے اور عام عام کے لئے بیان ہوسکتا ہے۔

اس کے بعد محامد کی لغوی تحقیق ذکر کی کہ محامد محمدۃ مصدر میمی کی جمع ہے جو حمد کے معنی میں ہے۔

اس کے بعد حمد وشکر میں فرق بیان کیا ہے جیسا کہ (الشق الاوّل من السوال الاوّل ۱۴۳۲ھ) میں گزر چکا ہے۔

اسکے بعد ایک اعتراض کا جواب ہے کہ ماتن رحمہ اللہ نے حمد کو کلم الطیب کا بیان بنایا، شکر کو کیوں نہیں بنایا؟ اس کا جواب دیا کہ کلم (مایتلفظ به الانسان) زبان کیساتھ خاص ہے اور حمد بھی زبان کیساتھ خاص ہے اسلئے حمد کو کلم طیب کا بیان بنایا ہے، شکر کو نہیں بنایا۔

④ **استعمال شدہ استعارات کی وضاحت:۔** ① طریقہ معہودہ کو تشبیہ دی ہے باغات کے ساتھ، ذکر بھی مشبہ کا ہے اور مراد بھی مشبہ ہی ہے مگر تشبیہ مضمر فی النفس ہے اس لئے یہ استعارہ مکنیہ ہے ② باغات کے لوازمات میں سے تالاب ہیں تو مشارع میں استعارہ تخییلیہ ہے ③ عبادات کی قبولیت کو ہوا کے چلنے کے ساتھ تشبیہ دی ہے، ذکر بھی مشبہ کا ہے اور مراد بھی مشبہ ہی ہے یہ استعارہ مکنیہ ہے ④ ہوا کے لوازمات میں سے بادِ صبا ہے تو پہلے قبول میں استعارہ تخییلیہ ہے۔ (ترویح ص ۱۲۵)

الشق الثانی ......(وَمِنْهَا) اَیْ مِنَ الْفَاظِ الْعَامِ (اَلْجَمْعُ الْمُعَرَّفُ بِاللَّامِ إِذَا لَمْ يَكُنْ مَعْهُوْدًا لِاَنَّ الْمُعَرَّفَ لَيْسَ هُوَالْمَاهِيَّةَ فِي الْجَمْعِ وَلَابَعْضِ الْاَفْرَادِ لِعَدَمِ الْاَوْلَوِيَّةِ فَتَعَيَّنَ الْكُلُّ) اِعْلَمْ اَنَّ لَامَ التَّعْرِيْفِ اِمَّا لِلْعَهْدِ الْخَارِجِيِّ اَوِالذِّهْنِيِّ وَاِمَّا لِاسْتِغْرَاقِ الْجِنْسِ وَاِمَّا لِتَعْرِيْفِ الطَّبِيْعَةِ لٰكِنَّ الْعَهْدَ هُوَالْاَصْلُ ثُمَّ الْاِسْتِغْرَاقُ ثُمَّ تَعْرِيْفُ الطَّبِيْعَةِ. شكل العبارة. استدل المؤلف على عموم الجمع المعرف باللام بالمعقول والإجماع والاستعمال، فاشرح كل واحد بوضوح.

﴿خلاصہ سوال﴾......اس سوال کا خلاصہ دوامور ہیں (۱) عبارت پراعراب (۲) جمع معرف باللام کے عموم کے دلائل۔

جواب ...... ❶ عبارت پراعراب:۔ کمامرّ فی السوال آنفا۔

❷ جمع معرف باللام کے عموم کے دلائل:۔ ① عقلی دلیل یہ ہے کہ جب جمع معرف باللام کا مدلول پہلے معہود نہیں ہوگا اس وقت اس کو ہم نہ تو عہد پر محمول کر سکتے ہیں اور نہ ہی جنس پر۔ عہد پر اس لئے محمول نہیں کر سکتے کہ وہ پہلے معہود نہیں ہے اور اگر جنس پر محمول کریں تو یہ حقیقتاً نہیں ہوگا بلکہ مجازاً ہوگا کیونکہ جمع کو ماہیت کے لئے وضع نہیں کیا گیا، اس کے افراد کے لئے وضع کیا گیا ہے۔ تو ماہیت معنی موضوع لہ نہ ہوا اور نہ حقیقی ہوا تو الف لام کو اس پر محمول کرنا حقیقتاً نہ ہوا اس لئے جنس پر بھی محمول نہیں کرینگے لہٰذا اس کو استغراق پر ہی محمول کرینگے اور اس وقت اس میں عموم آجائیگا اس لئے ہم نے کہا عام کے الفاظ میں ایک جمع معرف باللام ہے۔

② اجماعی دلیل کا حاصل یہ ہے کہ جب آپ ﷺ کا وصال ہوا تو انصار ومہاجرین کے درمیان خلافت کے بارے میں مشورہ ہوا تو انصار نے کہا "منا امیر ومنکم امیر" کہ ایک ہمارا امیر ہوگا اور ایک تمہارا امیر ہوگا اس کے جواب میں حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ نبی پاک ﷺ کا فرمان ہے الائمة من قریش اس حدیث مبارک کو آپ رضی اللہ عنہ نے اس بات پر دلیل بنایا کہ امیر صرف قریش سے ہی ہوگا اور یہ دلیل تب بن سکتی ہے جب الائمۃ (جو جمع معرف باللام ہے) میں عموم ہو کہ تمام ائمہ اور خلفاء قریش میں سے ہی ہوں گے کیونکہ اگر اس میں عموم نہ مانا جائے تو جواب میں کہا جا سکتا تھا کہ کچھ ائمہ قریش کے ہو جائیں اور کچھ ائمہ ہم میں سے ہو جائیں تو بھی آپ ﷺ کے فرمان پر عمل ہو جائے گا لیکن جواب میں کسی صحابی نے یہ نہیں کہا بلکہ سب نے اس بات کو مان لیا کہ تمام ائمہ اور خلفاء قریش سے ہی ہوں گے تو گویا جمع معرف باللام کے عام ہونے پر اجماع ہو گیا۔

③ جمع معرف باللام سے استثناء کرنا صحیح ہے مثلاً کوئی یہ کہے جاءنی القوم الازیدا تو درست ہے اور اس استثناء کا درست ہونا ہی اس بات پر دلیل ہے کہ جمع معرف باللام عام ہوتا ہے کیونکہ اگر یہ عام نہ ہو بلکہ خاص ہو اور کسی متعین فرد پر دلالت کرے تو اس سے استثناء کرنا درست نہ ہو۔ حالانکہ وہ درست ہے پس ثابت ہوا کہ جمع معرف باللام عام ہے۔ (التوضیح ص ٢٠٣)

﴿الورقة الرابعة: فی اصول الفقه﴾

﴿السوال الاوّل﴾ ١٤٣٧ھ

الشق الاول ......وَاُصُوْلُ الْفِقْهِ الْكِتَابُ وَالسُّنَّةُ وَالْاِجْمَاعُ وَالْقِيَاسُ وَاِنْ كَانَ ذَا فَرْعَ الثَّلٰثَةِ لَمَّاذَكَرَ اَنَّ اَ[illegible]لَ الْفِقْهِ مَا يُبْتَنٰى عَلَيْهِ الْفِقْهُ اَرَادَ اَنْ يُبَيِّنَ اَنَّ مَا يُبْتَنٰى عَلَيْهِ الْفِقْهُ اَیُّ شَيْئٍ هُوَ؟ فَقَالَ هُوَ هٰذِهِ الْاَرْبَعَةُ.

شکّل العبارة ثم ترجمها ترجمةً واضحةً۔ ماهوالفرق بین الأصل المثبِت والأصل المظهر؟ انکر امثلة القیاس المستنبطة من الکتاب والسنة والاجماع۔ لاتنس وجه ضبط الأصول فی الاربعة (ص۵۷۔رحمانیہ)

﴿خلاصۂ سوال﴾......اس سوال کا خلاصہ پانچ امور ہیں (۱) عبارت پراعراب (۲) عبارت کا ترجمہ (۳) اصلِ مثبت اور اصلِ مظہر میں فرق (۴) قرآن وسنت اوراجماع سے مستنبط قیاس کی امثلہ (۵) اصولِ فقہ کے چار میں منحصر ہونے کی وجہ۔

جواب...... ① **عبارت پراعراب:۔** کمامرّ فی السوال آنفا۔

② **عبارت کا ترجمہ:۔** (اصولِ فقہ کتاب، سنتِ رسول، اجماع اور قیاس ہیں اگر چہ وہ فرع بننے والا ہے ان تینوں کی) جب ذکر کیا اس بات کا کہ فقہ کے اصول وہ ہوتے ہیں جن پر فقہ موقوف ہو تو ارادہ کیا اس بات کا کہ بیان کرے اس چیز کو جس پر فقہ موقوف ہو کہ وہ کون سی چیز ہے پس فرمایا کہ وہ بھی چار ہیں۔

③ **اصلِ مثبت اور اصلِ مظہر میں فرق:۔** اصلِ مثبت کا مطلب یہ ہے کہ حکمِ شرعی اس سے ثابت ہورہا ہے اور اصلِ مظہر کا مطلب یہ ہے کہ حکمِ شرعی اس سے ثابت نہیں ہورہا بلکہ اس سے صرف حکم ظاہر ہورہا ہے اور اس نے حکم کو ظاہر کیا ہے مثلاً اصلِ رابع قیاس کے متعلق مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ یہ مظہرِ حکم ہے یعنی اصل حکم تو اصولِ ثلاثہ سے ہی ثابت ہوتا ہے یعنی اس کے جواز وعدم جواز کی اصل علت اصولِ ثلاثہ سے ہی مستنبط ہوتی ہے، قیاس صرف اُس مسئلہ کو ظاہر کرتا ہے۔

④ **قرآن وسنت اوراجماع سے مستنبط قیاس کی امثلہ:۔** قرآن کریم سے مستنبط قیاس کی مثال لواطت کی حرمت ہے اور اس کی علت قرآن کریم میں حالتِ حیض میں وطی کی حرمت ہے کہ اس کے گندگی ہونے کی وجہ سے اس سے منع کیا گیا ہے اور یہی علت لواطت میں بھی پائی جارہی ہے، لہٰذا وہ بھی حرام ہے۔

حدیث وسنت سے مستنبط قیاس کی مثال چونے کے ایک قفیز کی بیع کی حرمت چونے کے دوقفیز کے بدلہ میں ہے اس کو قیاس کیا گیا ہے مشہور حدیث **لاتبیعوا الحنطة بالحنطةِ والشعیر بالشعیر...... الّا مثلا بمثل یدا بید والفضل ربوا** پر کہ جس طرح ان چھ اشیاء میں قدر مع الجنس کی علت کی وجہ سے کمی زیادتی حرام ہے اُسی طرح چونے میں بھی یہی علت (قدر مع الجنس) پائی جارہی ہے، لہٰذا اس میں بھی کمی زیادتی حرام ہے۔

اجماع سے مستنبط قیاس کی مثال زانی کے لئے زانیہ ومزنیہ کی ماں کی حرمت ہے اس کو قیاس کیا گیا ہے اجماع سے ثابت شدہ مسئلہ موطوءہ لونڈی کی ماں کی حرمت پر کہ جیسے یہاں جزئیت وبعضیت والی علت کی وجہ سے لونڈی کی ماں حرام ہے اور یہ اجماعی مسئلہ ہے اسی طرح یہی علت مزنیہ کی ماں میں بھی موجود ہے، لہٰذا قیاس کی وجہ سے مزنیہ کی ماں بھی زانی پر حرام ہے۔ (تروتح ص۳۴۴)

⑤ **اصولِ فقہ کے چار میں منحصر ہونے کی وجہ:۔** شارح رحمۃ اللہ علیہ نے اصولِ اربعہ کی دو وجہ حصر بیان کی ہیں۔ ① دلیلِ شرعی وحی ہوگی یا غیر وحی، وحی ہو تو دو حال سے خالی نہیں وحی متلو ہوگی یا غیر متلو، اگر وحی متلو ہو تو کتاب اللہ ہے اور اگر غیر متلو ہو تو حدیث ہے اور اگر دلیل شرعی غیر وحی ہے تو دو حال سے خالی نہیں، ایک زمانہ کے علماء کا اتفاق ہوگا یا نہیں ہوگا اگر اتفاق ہو تو اجماع ہے اور اگر اتفاق نہ ہو تو قیاس ہے ② دلیل شرعی دو حال سے خالی نہیں، ہم تک نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے سے پہنچی ہوگی یا بغیر واسطہ کے، اگر واسطہ کے ساتھ ہو تو دو حال سے خالی نہیں، صفت اعجاز کا اعتبار ہوگا یعنی معجز ہوگی یا معجز نہیں ہوگی، اگر صفت اعجاز کا اعتبار ہے تو قرآن ہے ورنہ

سنت رسول اللہ ﷺ ہے اور اگر نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کے واسطے کے بغیر پہنچی ہے تو دو حال سے خالی نہیں جس سے دلیل صادر ہوئی ہے اس میں عصمت عن الخطاء پائی جائے گی یا عصمت عن الخطاء نہیں ہوگی، اگر عصمت عن الخطاء ہو تو اجماع ہے ورنہ قیاس ہے۔

الشق الثانی ......مَسْأَلَةٌ : حِكَايَةُ الْفِعْلِ لَاتَعُمُّ لِأَنَّ الْفِعْلَ الْمَحْكِيَّ عَنْهُ وَاقِعٌ عَلٰى صِفَةٍ مُعَيَّنَةٍ نَحْوُ صَلَّى النَّبِيُّ عليه السلام فِي الْكَعْبَةِ فَيَكُوْنُ هٰذَا فِيْ مَعْنَى الْمُشْتَرَكِ فَلْيَتَأَمَّلْ، فَإِنْ تَرَجَّحَ بَعْضُ الْمَعْنٰى بِالرَّأْيِ فَذَاكَ وَإِنْ ثَبَتَ التَّسَاوِيْ فَالْحُكْمُ فِيْ الْبَعْضِ يَثْبُتُ بِفِعْلِهٖ عليه السلام وَفِيْ الْبَعْضِ الْآخَرِ بِالْقِيَاسِ وَقَالَ الشَّافِعِيُّ لَايَجُوْزُ الْفَرْضُ فِي الْكَعْبَةِ، لِأَنَّهٗ يَلْزَمُ اِسْتِدْبَارُ بَعْضِ أَجْزَاءِ الْكَعْبَةِ وَيُحْمَلُ فِعْلُهٗ عليه السلام عَلَى النَّفْلِ وَنَحْنُ نَقُوْلُ: لَمَّا ثَبَتَ جَوَازُ الْبَعْضِ بِفِعْلِهٖ عليه السلام وَالتَّسَاوِيْ بَيْنَ الْفَرْضِ وَالنَّفْلِ فِيْ أَمْرِ الْاِسْتِقْبَالِ حَالَةَ الْاِخْتِيَارِ ثَابِتٌ، فَيَثْبُتُ الْجَوَازُ فِي الْبَعْضِ الْآخَرِ قِيَاسًا وَأَمَّا نَحْوُ: قَضٰى بِالشُّفْعَةِ لِلْجَارِ فَلَيْسَ مِنْ هٰذَا الْقَبِيْلِ وَهُوَ عَامٌّ لِأَنَّهٗ نَقَلَ الْحَدِيْثَ بِالْمَعْنٰى وَلِأَنَّ الْجَارَ عَامٌّ، جَوَابٌ عَنْ إِشْكَالٍ۔

شكل العبارة واشرح العبارة بوضوح ۔ وضح الإشكال ثم أجب عنه ببيان تام۔

﴿خلاصۂ سوال﴾......اس سوال کا حل تین امور ہیں (۱) عبارت پر اعراب (۲) عبارت کی تشریح (۳) اشکال و جواب کی وضاحت۔

جواب ...... ❶ **عبارت پر اعراب:۔** كما مرّ في السوال آنفا۔

❷ **عبارت کی تشریح:۔** عبارت کا حاصل یہ ہے کہ اگر کوئی صحابی نبی اکرم ﷺ کا فعل نقل کرے جو بظاہر عام ہو تو یہ فعل عام ہوگا یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے بعض کے نزدیک یہ عام ہے اور اکثر کے نزدیک عام نہیں ہے۔

بعض کی دلیل یہ ہے کہ جب صحابی عادل ہے اور عارف باللغۃ بھی ہے اور وہ فعل کو عام نقل کر رہا ہے تو معلوم ہوا کہ وہ اس بات کو جانتا ہے کہ اس کا تحقق عام ہے اس کے عموم کے تحقق کے بغیر اس کو عام کیسے نقل کر سکتا ہے۔

اکثر کی دلیل یہ ہے کہ احتجاج محکی عنہ سے ہوتا ہے نہ کہ حکایت سے اور عموم حکایت میں ہے محکی عنہ میں نہیں ہے کیونکہ محکی عنہ کسی وقت معینہ پر واقع ہوگا۔

پھر اس دوسرے گروہ میں امام شافعیؒ اور احنافؒ کے درمیان اختلاف ہے۔ امام شافعیؒ کا مذہب یہ ہے کہ وہ فعل عام نہیں ہوگا بلکہ اسی صفت کے ساتھ خاص ہوگا جس صفت اور حالت کے ساتھ وہ نبی اکرم ﷺ سے منقول ہوگا لیکن ہمارے نزدیک یہ بات تو ہے کہ عام نہیں ہوگا لیکن اسکے بعد کچھ تفصیل ہے کہ وہ فعل مشترک کے درجہ میں ہوگا اس لئے اوّلاً اس کے معانی میں سے بعض معانی کو دوسروں پر دلیل کے ذریعے ترجیح دی جائے گی، اگر بعض کی ترجیح ثابت ہو جائے تو ٹھیک ہے وہی معنی مراد ہوگا ورنہ پھر تمام معانی برابر ہوں گے اس لئے حکم تمام معانی میں ثابت ہو جائیگا یعنی بعض میں آپ علیہ السلام کے فعل سے حکم ثابت ہوگا اور بعض میں قیاس سے ثابت ہوگا جیسے آپ ﷺ کے بارے میں منقول ہے "صلى النبي عليه السلام في الكعبة" کہ نبی اکرم ﷺ نے کعبہ میں نماز پڑھی اس نماز سے نفل مراد ہے۔ اب امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ یہ جواز نفلی نماز کے ساتھ ہی خاص ہے، فرض نماز کعبہ میں جائز نہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ کعبہ میں نماز پڑھنے سے کعبہ کے بعض اجزاء کا استدبار (پیٹھ کرنا) لازم آئے گا اور وہ صحیح نہیں ہے ہاں چونکہ نفل نماز کے بارے میں آپ ﷺ کے فعل کی حکایت منقول ہے اس لئے نفل نماز جائز ہوگی فرض نماز اپنی حالت پر رہے گی۔

احناف فرماتے ہیں کہ یہاں نماز کی تمام حالتیں یعنی فرض اور نفل اس بات میں برابر ہیں کہ حالت اختیار میں استقبال قبلہ ضروری ہے کسی نماز میں بھی استدبار درست نہیں ہے تو جب نبی اکرم ﷺ سے نماز کی ایک حالت میں بعض اجزاء قبلہ کا استقبال نہ کرنے کا جواز ثابت ہو گیا تو باقی حالتوں میں بھی قیاس کے ذریعے جواز ثابت ہو جائے گا کیونکہ اس امر میں دونوں حالتیں برابر ہیں تو ایک صورت (نفل) میں آپ ﷺ کے فعل سے جواز ثابت ہے اور دوسری صورت (فرائض) میں قیاس سے ثابت ہو جائے گا۔

۲ اشکال وجواب کی وضاحت: احناف کے نزدیک شفعہ کا حق شریک فی نفس المبیع کو بھی ہے اور شریک فی حق المبیع یعنی وسائل آبپاشی وغیرہ میں جو شریک ہے اس کو بھی ہے اور اس جار کو بھی ہے جو جار محض جار ملاصق یعنی بلا فاصلہ ہمسایہ ہو شریک نہ ہو اور امام شافعیؒ کے ہاں جار محض (جو شریک نہ ہو) کو شفعہ کا حق حاصل نہیں ہے۔ احناف کی دلیل صحابی کا قول ہے **قضی بالشفعة للجار** کہ آپ ﷺ نے پڑوسی کے لئے شفعہ کا فیصلہ فرمایا، اس میں وہ پڑوسی بھی داخل ہے جو شریک ہو اور وہ پڑوسی بھی داخل ہے جو شریک نہ ہو لہٰذا دونوں قسم کے پڑوسی کیلئے شفعہ کا حق ہوگا۔

شوافع کی جانب سے احناف پر اعتراض ہے کہ آپ کے نزدیک حکایتِ فعل میں عموم نہیں ہوتا تو یہ جو فعل نقل کیا گیا ہے **قضی بالشفعة للجار** یہ تو اس پڑوسی کے ساتھ خاص ہے جو شریک ہو کیونکہ اس فیصلہ کو لے کر آنے والا پڑوسی بائع کا شریک تھا تو آپ ﷺ نے اس کے حق میں فیصلہ فرمایا لیکن تم اس میں عموم مانتے ہو کہ دونوں قسم کے پڑوسی داخل ہیں حالانکہ یہ دونوں برابر بھی نہیں ہیں۔

اسکا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث محلِ نزاع ہی نہیں ہے کیونکہ یہ حکایت الفعل کے باب میں سے نہیں ہے بلکہ یہ نقل الحدیث بالمعنی کے قبیل سے ہے کہ اس سے آپ ﷺ کی حدیث مبارکہ کو معناً نقل کیا گیا ہے اور وہ حدیث آپ ﷺ کا یہ فرمان ہے **الشفعة ثابتة للجار** تو اس فیصلہ کو کسی صحابی نے اپنے ان الفاظ میں نقل کر دیا ہے کہ **قضی بالشفعة للجار** لہٰذا یہ اعتراض درست نہیں ہے کیونکہ جس چیز کو لے کر اعتراض کیا گیا ہے وہ محلِ نزاع نہیں۔

اگر بالفرض مان لیا جائے کہ یہ حکایتِ فعل کے قبیل سے ہے تو جواب یہ ہے کہ یہاں ہم پڑوسی کو عام اس لئے نہیں کہہ رہے کہ حکایت الفعل میں عموم ہوتا ہے بلکہ اسلئے کہ لفظ الجار کا لام تعریف استغراقِ جنس کے لئے ہے کیونکہ اس کا مدخول معہود نہیں ہے تو یہ لام عہد کے لئے نہیں ہو سکتا لہٰذا لام استغراق کے لئے ہوگا اور ہر قسم کے جار کو شامل ہوگا خواہ وہ شریک ہو یا نہ ہو لہٰذا اس سے جار غیر شریک پر استدلال درست ہے گویا **قضی بالشفعة للجار** کا مطلب یہ ہوا کہ **قضی بالشفعة لکل جار**۔ (التوضیح ص ۶۳۵)

السوال الثانی ۱۴۳۷ھ

الشق الاول ...... (ثم اعلم انه لایراد بالاحکام الکل، بل هو العلم بکل الاحکام الشرعیة العملیة التی قد ظهر نزول الوحی بها والتی انعقد الاجماع علیها من ادلتها مع ملکة الاستنباط الصحیح منها) اعتراض علی تعریف الفقه بان المراد بالاحکام اما الکل ای المجموع واما کل واحد واما بعض له نسبة معینة الی الکل کالنصف او الاکثر کالثلثین مثلا واما البعض مطلقا وان قل والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلان الحوادث ......

اذکر تعریف الفقه الذی یعترض علیه . اشرح الاعتراض حسب بیان صاحب التلویح -

﴿خلاصہ سوال﴾......اس سوال میں دو امور مطلوب ہیں (۱) اعتراض والی فقہ کی تعریف (۲) اعتراض کی تشریح۔

جواب...... ① **اعتراض والی فقہ کی تعریف:۔** یہ شوافع کی طرف سے فقہ کی بیان کردہ تعریف پر اعتراض ہے اور وہ تعریف یہ ہے **العلم بالاحكام الشرعية العملية من ادلتها التفصيلية** (فقہ شرعی و عملی احکام کو تفصیلی دلائل سے جاننے کا نام ہے)

② **اعتراض کی تشریح:۔** شوافع کی ذکر کردہ فقہ کی تعریف پر اعتراض یہ ہے کہ فقہ کی یہ تعریف درست نہیں ہے اس لئے کہ اس تعریف میں الاحکام سے کیا مراد ہے؟ اس میں چار احتمال ہیں ① تمام احکام مجموع من حیث المجموع مراد ہوں ② ہر ہر حکم مراد ہو ③ بعض احکام مراد ہوں جن کی کل کی طرف نسبت متعین ہو جیسے نصف، تہائی، دو تہائی وغیرہ ④ مطلق بعض احکام مراد ہوں اگرچہ وہ تھوڑے ہوں یا زیادہ ہوں۔ یہ چاروں احتمال باطل ہیں۔

پہلا احتمال اس لئے باطل ہے کہ حوادث (مسائل) اگرچہ متناہی ہیں بایں طور کہ یہ دنیا ایک دن ختم ہونے والی ہے مگر وہ حوادث اس قدر کثیر ہیں کہ کسی حصر وضبط میں داخل نہیں ہو سکتے اس لئے اِن احکام وحوادث کا علم حاصل کرنا ممکن ہی نہیں ہے اسلئے کہ کسی انسان کے لئے اُن کا احاطہ کرنا ممکن نہیں ہے اور نہ کُلی طور پر تفصیلاً اُن احکام کو معلوم کیا جا سکتا ہے، اس لئے اِس احتمال کی بنیاد پر دنیا میں کوئی بھی فقیہ نہ ہوگا اور یہ غلط ہے۔

دوسرا احتمال اس لئے باطل ہے کہ اگر احکام سے ہر ہر حکم مراد ہو تو لازم آئے گا کہ وہ حضرات جو بالاجماع فقیہ ہیں وہ بھی فقیہ نہ رہیں مثلاً امام مالکؒ سے ایک مرتبہ چالیس مسائل پوچھے گئے جن میں سے چھتیس کے بارے میں انہوں نے فرمایا کہ لا ادری (مجھے معلوم نہیں)، اس بناء پر یہ احتمال بھی غلط ہے۔

تیسرا احتمال اسلئے باطل ہے کہ بعض احکام جن کی نسبت کُل کی طرف متعین ہو مثلاً نصف احکام یا ثلث احکام وغیرہ، وہ بھی مجہول ہیں اسلئے کہ جب کُل احکام کی مقدار مجہول ہے تو اُن کی طرف منسوب نصف یا ثلث وغیرہ بھی مجہول ہونگے لہٰذا یہ احتمال بھی باطل ہے۔

چوتھا احتمال اس لئے باطل ہے کہ اگر مطلق بعض احکام مراد ہوں اگرچہ وہ تھوڑے ہوں تو اس سے لازم آئے گا کہ ایک یا دو مسئلوں کو جاننے والا بھی فقیہ ہو حالانکہ اس کا کوئی بھی قائل نہیں ہے لہٰذا یہ احتمال بھی باطل ہے۔ (تنقیح التشریح ص ۱۴۱)

الشق الثانی...... فَاعْلَمْ اَنَّ الْقُرْآنَ لَمَّا نَزَلَ بِهٖ جِبْرَائِيْلُ صلوات الله عليه فَقَدْ وُجِدَ مُشَخَّصًا فَاِنْ كَانَ الْقُرْآنُ عِبَارَةً عَنْ ذٰلِكَ الْمُشَخَّصِ لَايُقْبَلُ الْحَدُّ لِكَوْنِهٖ شَخْصِيًا وَاِنْ لَمْ يَكُنْ عِبَارَةً عَنْ ذٰلِكَ الْمُشَخَّصِ بَلِ الْقُرْآنُ هٰذِهِ الْكَلِمَاتُ الْمُرَكَّبَةُ تَرْكِيْبًا خَاصًّا سَوَاءٌ يَقْرَؤُهٗ جِبْرَائِيْلُ اَوْ زَيْدٌ اَوْ عَمْرٌو عَلٰى اَنَّ الْحَقَّ هٰذَا فَقَوْلُنَا عَلٰى اَنَّ الشَّخْصِيَّ لَايُحَدُّ لَهٗ تَاوِيْلَانِ ......

شكل العبارة ثم ترجمها۔ اشرح العبارة بوضوح۔اذكر تعريف ابن الحاجب للقرآن وايراد المؤلف عليه۔

﴿خلاصہ سوال﴾......اس سوال میں چار امور مطلوب ہیں (۱) عبارت پر اعراب (۲) عبارت کا ترجمہ (۳) عبارت کی تشریح (۴) ابن حاجبؒ کی بیان کردہ قرآن کریم کی تعریف ومؤلف کا اس پر اعتراض۔

جواب...... ① **عبارت پر اعراب:۔** كمامرّ فى السوال آنفا۔

③ عبارت کا ترجمہ:۔ پس جان تو کہ جبرائیل علیہ السلام جب قرآن مجید لیکر نازل ہوئے تو وہ مشخص پایا گیا پس اگر قرآن مجید صرف اُس مشخص سے عبارت ہو تو قرآن مجید شخصی ہونے کی وجہ سے حد اور تعریف کو قبول نہیں کرے گا اور اگر قرآن کریم اُس مشخص سے عبارت نہ ہو بلکہ قرآن ان کلمات سے عبارت ہو جو ترکیب خاص کے ساتھ مرکب ہیں خواہ انہیں جبرائیل علیہ السلام پڑھیں یا زید و عمرو وغیرہ پڑھیں، اِس بناء پر کہ حق بھی یہی ہے تو پھر ہمارا قول "شخصی کی حد و تعریف نہیں ہوا کرتی" اس کے دو مطلب ہو سکتے ہیں۔

③ عبارت کی تشریح:۔ عبارت کا حاصل یہ ہے کہ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ قرآن کریم حد کے قابل نہیں ہے اس لئے کہ حد وہ قول ہے جو کسی چیز کو بیان کرنے والا ہو اور اُس کے اجزاء پر مشتمل ہو اور یہ تعریف شخصیات کی معرفت کا فائدہ نہیں دیتی بلکہ شخصیات کی معرفت کے لئے اُس کے مشخصات کی طرف اشارہ وغیرہ کرنا ضروری ہوتا ہے تاکہ اُس شخصی کی معرفت حاصل ہو سکے اور جب یہ بات معلوم ہوگئی کہ کسی شیئ کی حد وہ ہوتی ہے جو اُس شیئ کو بیان کرنے والی ہو اور اُس کے اجزاء پر مشتمل ہو تو قرآن کریم کی حد نہیں ہو سکتی اس لئے کہ قرآن کریم کو جب حضرت جبرائیل علیہ السلام لے کر اُترے اور وہ حضرت جبرائیل علیہ السلام کی زبان کے ساتھ قائم تھا تو پھر قرآن مجید شخصی حقیقی اور جزئی حقیقی ہونے کی وجہ سے حد اور تعریف حقیقی کو قبول نہیں کرے گا اسلئے کہ جزئی حقیقی تعریف کو قبول نہیں کرتی۔ اور اگر قرآن کریم اس مشخص سے عبارت نہ ہو جو حضرت جبرائیل علیہ السلام کی زبان کے ساتھ قائم تھا بلکہ اُن کلمات سے عبارت ہو جو مخصوص ترکیب کے ساتھ مرکب ہے جس میں آیات، رکوعات، سورتیں اور اجزاء وغیرہ ہیں، خواہ اُسے پڑھنے والا جبرائیل علیہ السلام ہو یا زید و عمرو وغیرہ ہوں اور حق و صحیح بات بھی یہی ہے کہ قرآن کریم اُس مشخص سے عبارت نہیں جو حضرت جبرائیل علیہ السلام کی زبان کے ساتھ قائم تھا بلکہ قرآن مجید اُن کلمات سے عبارت ہے جو مذکورہ خاص ترکیب کے ساتھ مرکب ہے کیونکہ اگر قرآن مجید اُس مشخص سے عبارت ہو جو حضرت جبرائیل علیہ السلام کی زبان کے ساتھ قائم تھا تو پھر آج کل جو پڑھا جاتا ہے یہ غیرِ قرآن اور مثلِ قرآن ہوگا حالانکہ اس پر اجماع ہے کہ یہی قرآن ہے تو پھر ہمارے قول "شخصی کی حد و تعریف نہیں ہوا کرتی" کے دو مطلب ہو سکتے ہیں۔

① ہمارا مطلب یہ نہیں کہ قرآن خود شخصی و جزئی حقیقی ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ قرآن جب وہ کلام ہے جو ایک خاص ترکیب کے ساتھ مرکب ہے تو پھر یہ حد کو قبول نہیں کرے گا جس طرح شخصی اور جزئی حقیقی تعریف کو قبول نہیں کرتا، تو جزئی حقیقی اور شخصی کے تعریف کو قبول نہ کرنے کو اس بات پر دلیل بنایا گیا ہے کہ قرآن حد اور تعریف کو قبول نہیں کرتا، اس لئے کہ قرآن مجید اور جزئی حقیقی میں سے ہر ایک کی معرفت اُس کی طرف اشارہ کرنے پر موقوف ہے اور قرآن مجید کی معرفت اس طرح حاصل ہوگی کہ کہا جائے کہ قرآن مجید یہی کلمات ہیں اور شروع سے آخر تک اُس کو پڑھا جائے۔

② قرآن مجید کے شخصی ہونے سے ہماری اپنی ایک اصطلاح مراد ہے اور اصطلاحات میں کوئی مناقشہ نہیں ہوتا ہر آدمی اپنے طور پر اصطلاح مقرر کر سکتا ہے تو ہمارا مطلب قرآن کریم کے شخصی ہونے سے یہی کلمات ہیں، اُن خصوصیات کے ساتھ جن کے لئے اس ترکیب میں دخل ہو، اس لئے کہ اعراض اپنے مشخصات کے ساتھ اُس حد کو پہنچتے ہیں جس کے ساتھ وہ اپنی ذات کے اعتبار سے تعدد و اختلاف کو قبول نہیں کرتے بلکہ صرف اپنے محل کے اعتبار سے وہ تعدد کو قبول کرتے ہیں مثلاً کسی قصیدہ کو اگر زید پڑھے تو الگ قصیدہ ہے اور وہی قصیدہ اگر بکر پڑھے تو الگ قصیدہ ہے تو ہماری مراد شخصی سے یہی ہے اور اس معنیٰ کے اعتبار سے شخصی حد اور تعریف کو قبول نہیں کرتا۔ (تنقیح التشریح ص ۲۴۴) (خیر التوشیح ص ۱۹۲)

۴ ابن حاجبؒ کی بیان کردہ قرآن کریم کی تعریف ومؤلف کا اس پر اعتراض:۔ علامہ ابن حاجبؒ نے قرآن کریم کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے "الکلام المنزل للاعجاز بسورۃ منہ" (قرآن وہ کلام ہے جس کو اس کی کسی سورت کے ساتھ اعجاز کے لئے اتارا گیا ہے)۔

ابن حاجبؒ کی بیان کردہ قرآن کریم کی تعریف پر مؤلفؒ نے اعتراض کیا ہے کہ یہ تعریف دور پر مشتمل ہے کیونکہ ابن حاجب کی یہ تعریف قرآن کی ماہیت کی تعریف ہے یا قرآن کی تشخیص ہے؟ اگر یہاں پر ماہیت کی تعریف مراد ہے تو دور لازم آئے گا کیونکہ اس تعریف میں سورۃ کا ذکر ہے، اگر پوچھا جائے کہ سورۃ کیا ہے تو اس کا جواب ہوگا **بعض من القرآن**، پس اب قرآن کی معرفت سورۃ کی معرفت پر موقوف ہوگی اور سورۃ کی معرفت قرآن کی معرفت پر موقوف ہوگی اور یہی دور ہے۔ اور اگر اس تعریف سے مراد قرآن کی تشخیص ہے اور سورۃ سے مراد وہ ہے جو معہود، مشہور ومتعارف ہے جیسا کہ ہم نے مصحف سے مراد متعارف ومعہود لیا تھا تو اب دور والا اشکال نہ ابن حاجبؒ پر ہوگا اور نہ ہماری بیان کردہ قرآن کریم کی تعریف پر ہوگا۔ (خیر التوشیح ص ۱۹۵)

السوال الثالث ۱۴۳۷ھ

الشق الاول ...... فعلم من هذه الابحاث ان ماقالوا انه يحمل على الجنس مجازا مقيد بصورة لايمكن حمله على العهد والاستغراق حتى لو امكن يحمل عليه كما فى قوله تعالىٰ (لاتدركه الابصار) فان علمائنا قالوا انه لسلب العموم لا لعموم السلب فجعلوا اللام لاستغراق الجنس والجمع المعرف بغير اللام نحو عبيدى احرار عام ايضا لصحة الاستثناء واختلف فى الجمع المنكر والاكثر على انه غير عام وعند البعض عام لصحة الاستثناء كقوله تعالىٰ (لوكان فيهما آلهة الا الله لفسدتا) والنحويون حملوا "الا" على "غير"۔

اشرح العبارة بوضوح ـ ما المراد بهذه الابحاث؟ وضّح الفرق بين سلب العموم وعموم السلب بوضوح۔

﴿خلاصۂ سوال﴾ ...... اس سوال میں تین امور مطلوب ہیں (۱) عبارت کی تشریح (۲) **هٰذه الابحاث** کی مراد (۳) سلب عموم وعموم سلب میں فرق۔

جواب ...... **۱ عبارت کی تشریح:۔** اس عبارت سے مصنفؒ کی غرض ایک وہم کو زائل کرنا ہے، وہ وہم یہ ہے کہ مشائخ نے فرمایا کہ جمع معرّف باللام کو مجازاً جنس پر محمول کیا جاتا ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ جمع معرّف باللام کو جنس پر محمول کرنا مطلقاً ہے۔ خواہ اُس الف لام کو عہد واستغراق پر محمول کرنا ممکن ہو یا نہ ہو تو اِس عبارت میں اس وہم کو دور کر دیا کہ جنس پر محمول کرنا اُس وقت درست ہوگا جب الف لام کو عہد یا استغراق پر محمول کرنا ممکن نہ ہو اگر الف لام کو عہد یا استغراق پر محمول کرنا ممکن ہو تو پھر اسی پر ہی محمول کریں گے جیسے آیت کریمہ "**لاتدركه الابصار**" میں **الابصار** جمع معرّف باللام ہے لیکن استغراق پر محمول ہے مطلب یہ ہے کہ جمیع ابصار اللہ تعالیٰ کا ادراک نہیں کرسکتیں۔ اس کو استغراق پر اس لئے محمول کیا کہ علماء فرماتے ہیں کہ اس آیت میں جو نفی ہے وہ سلب عموم کے لئے ہے جو ایجاب کلی کے خلاف ہوتا ہے اور سالبہ جزئیہ کا مفہوم ہوتا ہے یعنی جمیع ابصار اللہ تعالیٰ کا ادراک نہیں کرسکتی یہ نفی عموم سلب کے لئے نہیں جو سالبہ کلیہ کا مفہوم ہوتا ہے یعنی کوئی آنکھ اللہ تعالیٰ کا ادراک نہیں کرسکتی اور نفی کا عموم سلب کیلئے ہونا یہ

اس بات کی فرع ہے کہ الف لام استغراق کے لئے ہے۔

اس کے بعد مصنفؒ فرماتے ہیں کہ جمع معرف بغیر اللام بھی عام ہے یعنی جب کوئی جمع الف لام کے بغیر ذکر کی جائے تو اس میں بھی عمومیت پائی جاتی ہے اس لئے کہ اس جمع سے استثناء کرنا صحیح ہوتا ہے جیسے **عبیدی احرارٌ الا فلانٌ** ۔ یہ کلام اور استثناء اہل لغت کے اجماع کی وجہ سے صحیح ہے چنانچہ استثناء کئے گئے غلام کے علاوہ سب آزاد ہوں گے۔

جمع منکر کے بارے میں اہلِ علم کا اختلاف ہے، اکثر اہلِ علم کی رائے یہ ہے کہ وہ عام نہیں بلکہ عام اور خاص کے درمیان واسطہ ہے، جبکہ بعض حضرات یہ کہتے ہیں کہ یہ عام ہی ہے اُن کی دلیل یہ ہے کہ قرآن کریم کی آیت "**لوکان فیهما الهة الا الله لفسدتا**" میں **الهة** جمع منکر ہے اور اس سے استثناء کیا گیا ہے پس معلوم ہوا کہ اس میں عموم پایا جاتا ہے اگر یہ عام نہ ہوتا تو اس سے استثناء صحیح نہ ہوتا۔ اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ یہاں **الّا** استثناء کیلئے نہیں ہے بلکہ **غیر** کے معنیٰ میں ہے آیت کا معنیٰ یہ ہے کہ اگر اللہ کے علاوہ اس میں کوئی اِلٰہ ہوتے تو زمین وآسمان کا نظام تباہ ہوجاتا، جب یہاں **الّا** استثناء کے لئے نہیں ہے تو دلیل تام نہ ہوئی۔

۲ **هذه الابحاث** کی مراد:۔ جمع معرف باللام کو الفاظِ عموم میں شمار کیا گیا ہے (اور اسکے عموم کے دلائل شق ثانی سوال ثالث ۱۴۳۶ھ میں گزر چکے ہیں) اسکے بعد ماتنؒ نے کہا تھا کہ ہمارے مشائخ نے جمع معرف باللام کے متعلق فرمایا ہے کہ اس کو مجازاً جنس پر بھی محمول کیا جاتا ہے اور جب اسکو جنس پر محمول کرینگے تو اس کا جمعیت والا معنیٰ باطل ہوجائے گا تو یہاں **هذا الابحاث** سے یہی ابحاث مراد ہیں۔

۳ سلب عموم وعموم سلب میں فرق:۔ سلب عموم میں حکم کی عمومیت کو ختم کرنا ہوتا ہے، یہ ایجاب کلی کے خلاف ہوتا ہے اور سالبہ جزئیہ کا مفہوم ہوتا ہے جبکہ عموم سلب میں سلب والے منفی حکم کو سب افراد پر عام کرنا ہوتا ہے جو کہ سالبہ کلیہ کا مفہوم ہوتا ہے۔

الشق الثانی ...... اِذَا اَطْلَقْتَ لَفْظًا عَلٰى مُسَمًّى وَكَانَ يَنْبَغِيْ اَنْ يَقُوْلَ فَاِنْ اَرَدْتَ عَيْنَ الْمَوْضُوْعِ لَهٗ فَحَقِيْقَةٌ لٰكِنْ لَمْ يَذْكُرْ هٰذَا الْقِسْمَ وَذَكَرَ مَاهُوَ بِصَدَدِهٖ وَهُوَ اَنْوَاعُ الْمَجَازَاتِ فَقَالَ (وَاَرَدْتَ غَيْرَ الْمَوْضُوْعِ لَهٗ فَالْمَعْنَى الْحَقِيْقِيُّ اِنْ حَصَلَ لَهٗ) اَىْ لِذٰلِكَ الْمُسَمّٰى (بِالْفِعْلِ فِىْ بَعْضِ الْاَزْمَانِ فَمَجَازٌ بِاِعْتِبَارِ مَاكَانَ اَوْ بِاِعْتِبَارِ مَايَؤُوْلُ) اَلْمُرَادُ بِبَعْضِ الْاَزْمَانِ اَلزَّمَانُ الْمُغَايِرُ لِلزَّمَانِ الَّذِىْ وُضِعَ اللَّفْظُ لِلْحُصُوْلِ فِيْهِ وَاِنَّمَا لَمْ يُقَيِّدْ فِى الْمَتَنِ بَعْضَ الْاَزْمَانِ بِهٰذَا الْقَيْدِ ...... (اَوْبِالْقُوَّةِ فَمَجَازٌ بِالْقُوَّةِ كَالْمُسْكِرِ لِخَمْرٍ اُرِيْقَتْ وَاِنْ لَمْ يَحْصُلْ لَهٗ اَصْلًا) اَىْ لَا بِالْفِعْلِ وَلَا بِالْقُوَّةِ.

شكل العبارة، ثم ترجمها. اشرح العبارة بوضوح مع ذكر فائدة عدم تقييد المؤلف رحمه الله بعض الازمان بالقيد الذى ذكره.

﴿خلاصۂ سوال﴾ ...... اس سوال میں تین امور مطلوب ہیں (۱) عبارت پر اعراب (۲) عبارت کا ترجمہ (۳) عبارت کی تشریح اور عدمِ تقیید کا فائدہ۔

جواب ...... ۱ عبارت پر اعراب:۔ کمامرّ فی السوال آنفا۔

۲ عبارت کا ترجمہ:۔ جب آپ لفظ کا اطلاق مسمّٰی پر کریں، پس مناسب یہ تھا کہ مصنف یوں کہتے کہ اگر آپ عینِ موضوع لہٗ

کا ارادہ کریں تو حقیقت ہے لیکن یہاں اس قسم کو بیان نہیں کیا کیونکہ مجاز کے علاقات کو بیان کرنا مقصود خاطر تھا نہ ...
کرنے میں غیر موضوع لہٗ کا ارادہ کریں تو معنی حقیقی ہے اگر وہ لفظ اُس مسمّٰی کیلئے بعض زمانوں میں بالفعل حاصل ہو ...
آئندہ زمانے کے اعتبار سے مجاز ہے اور بعض زمانوں سے مراد اُس زمانہ کے علاوہ ہے جس میں لفظ کو معنی کیلئے وضع کیا گیا ...
میں معنی حقیقی کے حاصل ہونے کے، متن میں بعض زمانوں کو اس قید کے ساتھ مقید نہیں کیا گیا ——— اور اگر معنی حقیقی بالقوہ ہو ...
مجاز بالقوہ ہے جیسے مسکر کا استعمال اُس خمر کیلئے جو بہادی گئی ہے اور اگر معنی موضوع لہٗ بالکل حاصل نہ ہو یعنی نہ بالفعل اور نہ بالقوہ ...

۳ عبارت کی تشریح اور عدم تقیید کا فائدہ:۔ اس عبارت میں مصنف مجاز کے علاقوں کی اقسام کو بیان کر رہے ہیں ...
حاصل یہ ہے کہ جب کسی لفظ کا اطلاق مسمّٰی پر کیا جائے اور اُس سے معنی غیر موضوع لہٗ مراد لیا جائے تو اس صورت میں اگر معنی حقیقی مسمّٰی کیلئے صرف گزشتہ زمانے میں بالفعل حاصل ہو تو اس کو ما کان (ماضی) کے اعتبار سے مجاز کہتے ہیں اور اس علاقہ کو علاقۂ کون کہتے ہیں اور اگر معنی حقیقی آئندہ زمانہ میں مسمّٰی کیلئے بالفعل حاصل ہو تو اس کو مایؤل (مستقبل) کے اعتبار سے مجاز کہتے ہیں اور اس علاقہ کو علاقۂ اَوَل کہتے ہیں البتہ یہاں پر بعض زمانوں سے مراد اس زمانہ کے علاوہ ہے جس میں لفظ کو معنی کیلئے وضع کیا گیا ہو (اس کی وضاحت مابعد میں آرہی ہے)۔ اور اگر معنی حقیقی مسمّٰی کیلئے بالقوہ حاصل ہو تو اسے مجاز بالقوہ اور اس علاقہ کو علاقۂ استعداد کہتے ہیں جیسے زمین پر گرائی ہوئی اور ضائع کی ہوئی شراب مسمّٰی ہے اور مسکر اسم ہے، اب مسکر سے یہ ضائع کی ہوئی شراب مراد لی گئی ہے جو معنی موضوع لہٗ نہیں ہے لیکن بالقوہ اس شراب میں مسکر ہونے کی صلاحیت واستعداد موجود ہے۔ اور اگر معنی موضوع لہٗ مسمّٰی کیلئے نہ بالفعل حاصل ہو اور نہ بالقوہ حاصل ہو تو پھر لازم ہے کہ لفظ سے ایسے معنی کا ارادہ کیا جائے جو معنی موضوع لہٗ کے ساتھ لازم ہو، خواہ لزوم ذہنی ہو یا خارجی ہو۔
متن میں بعض ازمان کو اس قید کے ساتھ اس لئے مقید نہیں کیا کہ مفروض یہ ہے کہ لفظ کا استعمال غیر موضوع لہٗ میں ہو باوجود اس کے کہ معنی حقیقی اُس مسمّٰی کیلئے حاصل ہوتا ہے پس اگر زمانہ حصول بعینہ لفظ کے معنی کے وضع کرنے کا زمانہ ہو تو لفظ کا استعمال موضوع لہٗ میں ہوگا اس لئے کہ وہ معنی اُس وقت حاصل ہوتا ہے حالانکہ مفروض یہ ہے کہ لفظ کا استعمال غیر موضوع لہٗ میں ہو اس لئے متن میں عبارت کو اس قید کے ساتھ مقید کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

الورقة الرابعة : فی اصول الفقه

السوال الاوّل ۱۴۳۸ھ

الشق الاوّل ...... وَاعْلَمْ اَنِّیْ لَمَّا وَقَعْتُ فِیْ مَبَاحِثِ الْمَوْضُوْعِ وَالْمَسَائِلِ اَرَدْتُ اَنْ اُسْمِعَكَ بَعْضَ مَبَاحِثِهَا الَّتِیْ لَایَسْتَغْنِیْ الْمُحَصِّلُ عَنْهُ وَاِنْ كَانَ لَایَلِیْقُ بِهٰذَا الْفَنِّ. مِنْهَا اَنَّهُمْ قَدْ ذَكَرُوْا اَنَّ الْعِلْمَ الْوَاحِدَ قَدْ يَكُوْنُ لَهٗ اَكْثَرُ مِنْ مَوْضُوْعٍ وَاحِدٍ كَالطِّبِّ مَثَلًا يُبْحَثُ فِيْهِ عَنْ اَحْوَالِ بَدَنِ الْاِنْسَانِ وَعَنْ اَحْوَالِ الْاَدْوِيَةِ وَنَحْوِهِمَا وَهٰذَا غَيْرُ صَحِيْحٍ ۔ (ص۱۸۔رحمانیہ) شكّل العبارة ثم ترجمها ترجمةً سلسةً.

خلاصۂ سوال ...... اس سوال کا حل دو امور ہیں (۱) عبارت پر اعراب (۲) عبارت کا ترجمہ۔

جواب ...... **۱ عبارت پر اعراب:۔** کمامرّ فی السوال آنفاً۔

❷ عبارت کا ترجمہ:۔ اور جان لو کہ بیشک میں جب واقع ہوا موضوع اور مسائل کی مباحث میں تو میں نے ارادہ کیا یہ کہ سناؤں تجھ کو ان دونوں کی بعض وہ مباحث کہ نہیں ہے مستغنی علم حاصل کرنے والا ان سے اگر چہ نہیں ہیں لائق وہ (ابحاث) اس فن کے۔ ان (مباحث) میں سے (ایک بحث) یہ ہے کہ تحقیق ذکر کیا ہے انہوں نے کہ بیشک ایک علم کبھی ہوتے ہیں اس کے لئے ایک سے زیادہ موضوع جیسا کہ علم طب ہے، مثال کے طور پر کہ بحث کی جاتی ہے اس (طب) میں بدنِ انسانی کے احوال سے اور ادویہ کے احوال سے اور ان دونوں کی مثل کے احوال سے اور یہ (مذکورہ بات) صحیح نہیں ہے۔

الشق الثانی ......فَالْعَامُ لَفْظٌ وُضِعَ وَضْعًا وَاحِدًا لِكَثِيْرٍ غَيْرِ مَحْصُوْرٍ مُسْتَغْرِقٍ جَمِيْعَ مَا يَصْلُحُ لَهُ (ص۹۵۔رحمانیہ)

شكّل العبارة ثم اشرحها حسب بيان صاحب التلويح. الجمع المنكر عام او واسطة بين العام والخاص؟ الاستغراق شرط العموم ام لا؟ اذكر اختلاف الأصوليين فى ذلك ؟

﴿خلاصۂ سوال﴾......اس سوال میں تین امور حل طلب ہیں (۱) عبارت پر اعراب (۲) جمع منکر کے عام یا واسطہ بین العام والخاص ہونے کی وضاحت (۳) استغراق کے عموم کی شرط ہونے میں اختلاف کی وضاحت۔

جواب ...... ❶ عبارت پر اعراب:۔ کما مرّ فی السوال آنفا۔

❷ جمع منکر کے عام یا واسطہ بین العام والخاص ہونے کی وضاحت:۔ جمہور کے نزدیک جمع منکر عام ہی ہے خواہ اس میں استغراق ہو یا نہ ہو کیونکہ جمہور کے نزدیک عام کی تعریف میں استغراق کی قید نہیں ہے البتہ ماتن رحمۃ اللہ علیہ کی تحقیق کے مطابق جمع منکر میں استغراق ہو تو عام ہے کیونکہ ماتن کے نزدیک عام میں استغراق کی شرط ہے اور اگر استغراق نہ ہو تو پھر وہ عام وخاص کے درمیان واسطہ ہے۔ (تروضیح ص۵۱۴)

❸ استغراق کے عموم کی شرط ہونے میں اختلاف کی وضاحت:۔ جمہور کے نزدیک عام وہ لفظ ہے جو تمام مسمیات کو ایسے امر کے واسطہ سے شامل ہو جو تمام افراد میں مشترک ہو، خواہ استغراق ہو یا نہ ہو یعنی جب لفظ بولا جائے تو تمام افراد کو گھیرے میں لے یا نہ لے، گویا جمہور کے نزدیک استغراق عموم کے لئے شرط نہیں ہے۔

مصنف رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ لفظ تمام مسمیات پر مشتمل ہو اور تمام افراد کو مستغرق بھی ہو، گویا مصنف رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک عموم کے لئے استغراق شرط ہے۔ (ایضاً)

﴿السوال الثانی﴾ ۱۴۳۸ھ

الشق الاول ......اَلتَّقْسِيْمُ الثَّانِيْ فِيْ اِسْتِعْمَالِ اللَّفْظِ فِي الْمَعْنٰى فَاِنِ اسْتُعْمِلَ فِيْمَا وُضِعَ لَهُ فَاللَّفْظُ حَقِيْقَةٌ وَاِنِ اسْتُعْمِلَ فِيْ غَيْرِهٖ لِعَلَاقَةٍ بَيْنَهُمَا فَمَجَازٌ ۔

شكّل العبارة ۔ عرّف المنقول ووضحها بالمثال ۔ اشرح عموم المشترك وعموم المجاز عند الأصوليين ۔

﴿خلاصۂ سوال﴾......اس سوال میں تین امور مطلوب ہیں (۱) عبارت پر اعراب (۲) منقول کی تعریف مع مثال (۳) عموم مشترک وعموم مجاز کی تشریح۔

جواب ...... ❶ عبارت پر اعراب:۔ کما مرّ فی السوال آنفا۔

❷ منقول کی تعریف مع مثال:۔ وہ اسم جو ایک معنی کے لئے موضوع ہو مگر وہ معنی اصلی متروک ہو کہ معنی ثانی مشہور ہو جائے

جیسے لفظِ صوم اصل میں مطلق امساک (رکنا) کے لئے موضوع ہے مگر اہلِ شرع نے اس لفظ کو نیت کے ساتھ صبح سے شام تک کھانے پینے و جماع سے رُکنے کی طرف نقل کر دیا ہے اور اب صوم کا یہی معنی مشہور ہے، اسی طرح صلوٰۃ کا لفظ اصل میں مطلق دعا کے لئے موضوع ہے مگر اہلِ شرع نے اس کو مخصوص افعال کی طرف نقل کر دیا ہے۔

③ **عموم مشترک و عموم مجاز کی تشریح:۔** عموم مشترک: ایک ہی وقت میں لفظِ مشترک کے متعدد معانی کو مراد لینا، یہ عندالاحناف ناجائز و باطل ہے جیسے لفظِ قرء کا معنی حیض و طہر، اگر معنی اوّل مراد ہے تو ثانی نہیں ہے اور اگر معنی ثانی مراد ہے تو معنی اوّل مراد نہیں ہے۔

عموم مجاز: لفظ کا ایسا مجازی معنی مراد لینا کہ جس سے لفظ کا حقیقی معنی بھی اس کے افراد میں سے ایک فرد بن جائے اور مجازی معنی بھی اس کا ایک فرد ہی ہو جیسے "و اللہ لا یضع قدمی فی دار فلان" اس مثال میں وضع قدم کا حقیقی معنی ننگے پاؤں داخل ہونا اور مجازی معنی سوار ہو کر داخل ہونا ہے۔ اب وضع قدم سے ہم نے دخول مراد لیا ہے خواہ ننگے پاؤں ہو یا جوتا پہن کر ہو۔ لہٰذا معنی حقیقی و مجازی دونوں اس کے تحت داخل ہو گئے۔

الشق الثانی......بَنٰى عَلٰى اَرْبَعَةِ اَرْكَانٍ قَصْرَ الْاَحْكَامِ وَاَحْكَمَهٗ بِالْمُحْكَمَاتِ غَايَةَ الْاِحْكَامِ وَجَعَلَ الْمُتَشَابِهَاتِ مَقْصُوْرَاتِ خِيَامِ الْاِسْتِتَارِ اِبْتِلَاءً لِقُلُوْبِ الرَّاسِخِيْنَ وَالنُّصُوْصَ مَنَصَّةَ عَرَائِسِ اَبْكَارِ اَفْكَارِ الْمُتَفَكِّرِيْنَ.

شكل العبارة ثم ترجمها. اشرح العبارة حسب ما شرحها صاحب التلويح، وضّح التشبيهات والاستعارات المستخدمة في هٰذه العبارة.

﴿خلاصۂ سوال﴾......اس سوال کا خلاصہ چار امور ہیں۔ (۱) عبارت پر اعراب (۲) عبارت کا ترجمہ (۳) صاحب تلویح کے مطابق عبارت کی تشریح (۴) عبارت کی تشبیہات و استعارات کی وضاحت۔

جواب...... ① **عبارت پر اعراب:۔ کمامرّ فی السوال آنفا۔**

② **عبارت کا ترجمہ:۔** بنیاد رکھی ارکان پر احکام کے محل کی اور مضبوط کیا اسکو محکمات کے ساتھ انتہائی مضبوط کرنا، اور بنایا متشابہات کو پوشیدہ خیموں میں بند راسخین کے دلوں کو آزمانے کیلئے اور نصوص کو فکر کرنے والوں کی دلہنوں جیسی نئی نئی فکروں کیلئے جلوہ گاہ بنایا۔

③ **صاحب تلویح کے مطابق عبارت کی تشریح:۔** صاحب تلویح فرماتے ہیں کہ **بنی علٰی اربعة ارکان** یہ ماقبل والے جملہ **علی ان جعل اصول الشریعة الخ** سے بدل الاشتمال ہے کیونکہ سابقہ جملہ سے مقصود اصولِ فقہ کی عظمت کو بیان کرنا تھا مگر اسمیں کچھ کمی تھی اور اس جملہ سے اس شان کو کامل طریق پر بیان کر دیا گیا۔ اسکے بعد متن کی خوبی کو ذکر کیا کہ اس عبارت (**بنی علی اربعة ارکان**) میں احکام شرعیہ کو محل سے تشبیہ دی گئی ہے کہ جس طرح آدمی محل میں دشمن سے محفوظ ہو جاتا ہے اسی طرح شریعت کے احکام پر عمل کرنے سے شیطان کی دشمنی و پھسلانے سے اور عذاب جہنم سے محفوظ ہو جاتا ہے۔ پھر مشبہ بہ (قصر) کی اضافت مشبہ (احکام) کی طرف ہے جیسے **لجین الماء** میں مشبہ بہ کی اضافت مشبہ کی طرف ہے۔ اسکے بعد ایک سوال مقدر کا جواب دیا، سوال یہ ہے کہ عبارت سے معلوم ہوتا ہے احکام شرعیہ کے محل کی بنیاد ادلہ کلیہ پر ہے اور ادلہ کلیہ چار ہیں حالانکہ احکامِ شرعیہ کی بنیاد دلائل جزئیہ پر ہے، مثلاً نماز قائم کرنا حکم شرعی ہے اسکی بنیاد **اقیموا الصلوٰة** پر ہے، زکوٰۃ حکم شرعی ہے اور دلیل

اٰتوا الزکوۃ ہے پس معلوم ہوا کہ احکام شرعیہ کی بنیاد دلائل جزئیہ ہیں نہ کہ دلائل کلیہ؟ **والاحکام تستند الخ** سے شارح نے جواب دیا کہ بے شک احکام شرعیہ کی بنیاد دلائل جزئیہ ہیں مگر وہ ادلہ جزئیہ اپنی کثرت کے باوجود دلائل کلیہ کی طرف لوٹ آتے ہیں اسلئے کہ **اقیموا الصلوۃ واٰتوا الزکوۃ** وغیرہ ان سب پر کتاب اللہ کا اطلاق ہوتا ہے اور کتاب اللہ دلائل کلیہ میں سے ایک دلیل ہے۔

فذکرھا الخ سے شارح نے متن کی خوبی بیان کی کہ جیسے شریعت نے ارکان اربعہ کو ترتیب کے ساتھ رکھا ہے کہ پہلے کتاب اللہ پھر سنت رسول اللہ پھر اجماع اور پھر قیاس ہے اسی طرح ماتن نے بھی ارکان اربعہ کو اسی ترتیب سے ذکر کیا ہے پہلے تین دلائل کو صراحۃً اور قیاس کو "**وضع معالم العلم علی مسالك المعتبرین**" میں ضمناً ذکر کیا ہے۔

فَاِنْ قُلْتَ الخ سے ایک سوال ذکر کیا کہ شریعت نے مطلقاً سنت کو اجماع پر مقدم نہیں کیا بلکہ اگر سنت قطعی الثبوت ہو تو وہ اجماع پر مقدم ہوتی ہے مگر ماتن نے مطلقاً سنت کو اجماع پر مقدم کر دیا، **قُلْتُ** سے جواب دیا کہ دو چیزیں ہیں متنِ حدیث وثبوتِ حدیث۔ متنِ حدیث میں کوئی خفاء نہیں ہے یہی وجہ ہے کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کیلئے احادیث قطعی تھیں، البتہ ثبوتِ حدیث میں خفاء آجاتا ہے کیونکہ اس کا مدار سند پر ہوتا ہے اور سند میں کسی عارضہ کی وجہ سے ظن پیدا ہو جاتا ہے۔ الغرض ماتن نے حدیث اور سنت سے متنِ حدیث مراد لیا ہے اور اس کے اجماع سے مقدم ہونے میں کوئی خفاء نہیں ہے۔

ثم ذکر بعض اقسام الخ سے شارحؒ کی غرض متن کی خوبی کا ذکر ہے کہ ماتن نے متن میں محکمات ومتشابہات کو ذکر کر کے اشارہ کیا کہ محل میں بعض اشیاء بالکل ظاہر ہوتی ہیں اور بعض مخفی ہوتی ہیں جنکو صرف مالک محل ہی جانتا ہے، اسی طرح احکام کا محل کبھی ظاہری حکموں پر مشتمل ہوتا ہے اور وہ ظاہر، نص، مفسر ومحکم ہوتا ہے اور کبھی انتہائی مخفی چیزوں پر مشتمل ہوتا ہے جہاں تک صرف اللہ تعالیٰ کو رسائی ہوتی ہے جیسے متشابہ اور بعض میں کچھ کم خفاء ہوتا ہے جیسے خفی ومجمل وغیرہ۔

مقصورات الخ شارحؒ متن کی خوبی بیان کرتے ہیں کہ **مقصورات الخیام** کا مطلب یہ ہے کہ متشابہ خیمے اور پردوں میں اس طرح بند ہیں کہ جن کے ظاہر ہونے کی امید باقی نہیں رہتی جیسا کہ احناف کا مذہب ہے اور متشابہات کی تاویل اللہ تعالیٰ کے علاوہ کوئی نہیں جانتا۔

سوال ہوا کہ جب متشابہات کی مراد اللہ تعالیٰ کے علاوہ کوئی نہیں جانتا تو ان کے اتارنے کا کیا فائدہ ہے؟ تو جواب دیا کہ راسخین فی العلم کے امتحان وآزمائش کے لئے کیونکہ ان کی عادت ہوتی ہے کہ وہ ہر چیز میں غور وفکر کرتے ہیں تو ان کی خواہش کے خلاف ان کو متشابہات میں غور وفکر سے روک دیا گیا۔ اگر غور وفکر نہ کریں تو کامیاب وگرنہ ناکام۔

مَنَصَّةٌ کے ضبطِ تلفظ (بفتح المیم، ظرف کا صیغہ) کے بعد اس کا عرفی معنی بیان کیا کہ وہ مکان جس میں دلہن کو نظارے کیلئے بلند کیا جاتا ہے اور یہ **نَصَصْتُ الشَّيْئَ** سے مشتق ہے بمعنی میں نے شیٔ کو بلند کیا اور یہ صفت کا صیغہ ہے جو مرد وعورت دونوں پر بولا جاتا ہے جب تک وہ حالتِ اعراس (دلہا ودلہن) میں ہوں۔ البتہ جمع کے اعتبار سے فرق ہے کہ جب اس سے مراد مذکر ہو تو جمع **عُرُسٌ** آتی ہے اور جب اس سے مراد مؤنث ہو تو اس کی جمع **عَرَائِسَ** آتی ہے۔

پھر ایک سوال کا ذکر کر کے اس کا جواب دیا کہ ماتن نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے نصوص کو متفکرین کی دلہنوں جیسی نئی نئی فکروں

کیلئے جلوہ گاہ بنایا ہے۔ اس سے معلوم ہوا ہے کہ وہ معانی ومفاہیم جو ناظرین پر نصوص سے ظاہر ہوئے وہ متفکرین کی فکروں اور ذہنوں کا نتیجہ ہیں؟ حالانکہ جو معانی نصوص سے ظاہر ہوئے وہ احکام ومفاہیم ہیں اور یہ متفکرین کے ذہنوں کا نتیجہ نہیں بلکہ قرآنی الفاظ کی طرح اللہ تعالیٰ کی طرف سے نازل شدہ ہیں، تو شارح نے جواب دیا کہ نصوص سے جو معانی ظاہر ہوتے ہیں وہ دو قسم پر ہیں ظاہرہ وباطنہ، معانی ظاہرہ سے مراد مفاہیم واحکام ہیں اور معانی باطنہ سے مراد وہ علتیں ہیں جن کی وجہ سے حکم مقیس میں ثابت ہوتا ہے اور یہاں معانی باطنہ مراد ہیں کہ احکام تو اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہیں مگر علل کا استخراج متفکرین نے کیا ہے۔

④ **عبارت کی تشبیہات واستعارات کی وضاحت۔** اس عبارت میں تین تشبیہات ہیں۔ ① احکام شرعیہ کو قصر کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے۔ مشبہ بہ مذکور ہونے اور مشبہ مراد ہونے کی وجہ سے یہ استعارہ تصریحیہ ہے اور ارکان جو کہ مشبہ بہ کے لوازمات میں سے ہیں مشبہ کیلئے اُن کا اثبات استعارہ تخیلیہ ہے۔ وجہ تشبیہ یہ ہے کہ جو شخص محل اور قلعہ میں داخل ہو جاتا ہے وہ دشمن کے حملوں سے محفوظ ہو جاتا ہے اسی طرح جو شخص احکام کے محل میں داخل ہو جاتا ہے وہ بھی روحانی دشمن یعنی شیطان وعذاب سے محفوظ ہو جاتا ہے۔

② آیات متشابہات کو اُن اشیائے مستورہ ومحجوبہ کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے جن پر خفاء واستتار کے خیمے لگا دیئے جاتے ہیں اور وہ خیمے اُن کو اسی طرح محیط ہوں کہ اُن کے ظہور کی اُمید ہی نہ ہو۔ اور وجہ تشبیہ مخفی و پوشیدہ ہونا ہے۔

③ متفکرین کے افکار کے نتائج جو نصوص سے ظاہر ہوتے ہیں اُن کو اُس عروس سے تشبیہ دی گئی ہے جو کہ سٹیج پر بیٹھی ہوتی ہے۔ اور وجہ تشبیہ دونوں کا ظاہر ہونا ہے۔

﴿السوال الثالث﴾ ۱۴۳۸ھ

الشق الاول ......وَمَا قِيْلَ: اَنَّ الْفِقْهَ ظَنِّيٌّ فَلِمَ اُطْلِقَ الْعِلْمُ عَلَيْهِ؟ فَجَوَابُهُ اَوَّلًا اَنَّهُ مَقْطُوْعٌ بِهِ فَاِنَّ الْجُمْلَةَ الَّتِيْ ذَكَرْنَا اَنَّهَا فِقْهٌ وَهِيَ مَاقَدْ ظَهَرَ نُزُوْلُ الْوَحْيِ بِهِ وَمَا انْعَقَدَ الْاِجْمَاعُ عَلَيْهِ قَطْعِيَّةٌ وَثَانِيًا: اَنَّ الْعِلْمَ يُطْلَقُ عَلَى الظَّنِّيَّاتِ كَمَا يُطْلَقُ عَلَى الْقَطْعِيَّاتِ كَالطِّبِّ وَنَحْوِهٖ وَثَالِثًا: اَنَّ الشَّارِعَ اِنَّمَا اعْتَبَرَ غَلَبَةَ الظَّنِّ فِي الْاَحْكَامِ صَارَكَاَنَّهُ قَالَ كُلَّمَا غَلَبَ ظَنُّ الْمُجْتَهِدِ بِالْحُكْمِ يَثْبُتُ الْحُكْمُ فَكُلَّمَا وُجِدَ غَلَبَةُ ظَنِّ الْمُجْتَهِدِ يَكُوْنُ ثُبُوْتُ الْحُكْمِ مَقْطُوْعًا وَالظَّنُّ فِيْ طَرِيْقِهٖ، فَهٰذَا الْجَوَابُ عَلٰى مَذْهَبِ مَنْ يَقُوْلُ: اَنَّ كُلَّ مُجْتَهِدٍ مُصِيْبٌ يَكُوْنُ صَحِيْحًا، وَاَمَّا عِنْدَ مَنْ لَايَقُوْلُ بِهٖ فَيُرَادُ بِقَوْلِهٖ كُلَّمَا غَلَبَ ظَنُّ الْمُجْتَهِدِ يَثْبُتُ الْحُكْمُ اَنَّهُ يَجِبُ عَلَيْهِ الْعَمَلُ اَوْ يَثْبُتُ الْحُكْمُ بِالنَّظَرِ اِلَى الدَّلِيْلِ وَاِنْ لَمْ يَثْبُتْ فِيْ عِلْمِ اللّٰهِ تَعَالٰى۔

شكل العبارة. وضّح السوال مع أوجه الجواب بوضوح.

﴿خلاصہ سوال﴾......اس سوال کا حل دو امور ہیں (۱) عبارت پر اعراب (۲) سوال وجواب کی وضاحت۔

جواب...... ① **عبارت پر اعراب:۔** کمامّر فی السوال آنفًا۔

② **سوال وجواب کی وضاحت:۔** سوال یہ ہے کہ فقہ ظنی ہے جبکہ علم کا اطلاق قطعی پر ہوتا ہے لہٰذا فقہ پر علم کا اطلاق کیسے صحیح ہوا؟ اسکے تین جواب ہیں۔ پہلا جواب یہ ہے کہ فقہ قطعی ہے اس لئے کہ ہم نے کہا کہ فقہ ان احکام کے جاننے کا علم ہے جن کے بارے میں نزولِ وحی کا ظہور ہوا اور جن پر اجماع منعقد ہو چکا ہو، احکام منصوصہ (جن کے بارے میں نزولِ وحی ہو) اور احکام اجماعیہ

دونوں قطعی ہیں لہٰذا فقہ قطعی ہوئی، پس اس پر علم کا اطلاق درست ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ اگر تسلیم کرلیں کہ فقہ ظنی ہے تو ہم کہتے ہیں کہ علم کا اطلاق ظنیات پر بھی ہوتا ہے جیسے طب وغیرہ ظنی چیزیں ہیں ان پر علم کا اطلاق کر کے علم الطب کہتے ہیں۔

تیسرا جواب یہ ہے کہ ایک مسائل قیاسیہ تک پہنچنے کا طریق ہے اور دوسرا خود مسائل قیاسیہ ہیں تو مسائل قیاسیہ میں ظن نہیں ہے البتہ ظن طریق میں ہے یعنی معلوم نہیں کہ مجتہد مطلوب تک پہنچے گا یا نہیں، جب پہنچ گیا تو ظن نہیں رہا یعنی جب مجتہد کے نزدیک حکم ثابت ہوگیا اور نصوص سے مسائل قیاسیہ کا استنباط کرلیا تو ظن نہیں رہا۔ خلاصہ یہ ہے کہ اگر مسائل قیاسیہ فقہ میں داخل ہوں پھر بھی فقہ قطعی رہے گا اس لئے اس پر علم کا اطلاق درست ہے۔

اس جواب کی تفصیل سے پہلے ایک مقدمہ تمہید کے طور پر سمجھیں کہ علماء کے دو طبقے ہیں ① ایک طبقہ یہ کہتا ہے کہ ہر مجتہد مصیب ہے اور ہر مجتہد کا اجتہاد درست ہے۔ ② دوسرا طبقہ یہ کہتا ہے کہ ایک مجتہد مصیب اور درست ہے باقی کو غلطی لاحق ہوسکتی ہے پہلے طبقے کو مصوبہ اور دوسرے کو غیر مصوبہ کہتے ہیں، اب تمہید کے بعد تفصیل سمجھیں کہ جب اجماع سے ثابت ہے کہ ظنِ غالب موجب للیقین ہے یعنی کسی کام میں ظن غالب ہوجائے تو یقین کا فائدہ ہوگا اور اس پر بہت ساری اخبارِ احاد دلالت کرتی ہیں کہ ظنِ غالب موجب للیقین ہے اور یہ روایات الفاظ کے اعتبار سے اگرچہ احاد ہیں مگر معنیٰ ومفہوم کے اعتبار سے تواتر کی حد کو پہنچی ہوئی ہیں کہ ظنِ غالب موجب للیقین ہے تو معلوم ہوا کہ شریعت نے ظنِ غالب کا اعتبار کرلیا ہے اب شریعت کی طرف سے گویا کہ نص ہوگئی کہ ہر وہ حکم جس میں مجتہد کو ظنِ غالب حاصل ہو وہ اللہ کے علم میں ثابت ہے اور مسائل قیاسیہ جتنے ہیں ان میں مجتہد کا ظن غالب پایا جاتا ہے تو یہ اللہ کے علم میں ثابت ہیں فلہٰذا یہ قطعی ہوئے، یہ فرقہ مصوبہ کے نزدیک ہے اور جنہوں نے کہا کہ ہر مجتہد مصیب نہیں ہے وہ یوں کہتے ہیں کہ اجماع میں اور روایات میں ظنِ غالب کا اعتبار ہے تو یوں استدلال کرتے ہیں کہ **کلما غلب علیه ظن المجتهد فقد یجب العمل به** اور جس حکم پر عمل واجب ہوتا ہے وہ قطعی ہوتا ہے یا **کلما غلب علیه ظن المجتهد فهو ثابة بالنظر الی الدلیل** جب دلیل سے احکام ثابت ہوئے تو قطعی ہوئے جب مسائل قیاسیہ قطعیہ ہوئے تو فقہ قطعیات پر مشتمل ہوا پس اس پر علم کا اطلاق درست ہے۔ (خیر التوشیح ص ۱۳۲، الترویح ص ۳۲۹)

الشق الثانی ......**لماکان القرآن نظما دالاعلی المعنی قسم اللفظ بالنسبة إلی المعنی أربع تقسیمات۔ اشرح ماقاله فخرالإسلام فی تفصیل التقسیمات الأربع حسب بیان الماتن والشارح؟**

اس سوال میں فقط فخر الاسلام کے قول کے مطابق تقسیمات اربع کی تفصیل مطلوب ہے۔

﴿خلاصۂ سوال﴾......اس سوال میں فقط فخر الاسلام کے قول کے مطابق تقسیمات اربع کی تفصیل مطلوب ہے۔

جواب ......**فخر الاسلام کے قول کے مطابق تقسیمات اربع کی تفصیل:۔** صاحب تلویح ان تقسیمات اربعہ کے بارے میں فخر الاسلام کا طرزِ عمل ذکر کرتے ہیں کہ انہوں نے ان تمام تقسیمات کی اقسام کو نظم اور معنی کی اقسام قرار دیا وہ اس طرح کہ پہلی تین تقسیمات کی اقسام کو تو لفظ کی صفت قرار دیا جبکہ تقسیم رابع کی اقسام کے بارے میں ان کی عبارتیں تین قسم پر ہیں، ایک جگہ انہوں نے تقسیم رابع کی اقسام کے یہ نام رکھے، استدلال بعبارۃ النص، استدلال باشارۃ النص، استدلال بدلالۃ النص، استدلال باقتضاء النص۔ دوسری جگہ انہوں نے یہ نام رکھے استدلال بعبارۃ النص، استدلال باشارۃ النص، ثابت بدلالۃ النص، ثابت باقتضاء النص۔

تیسری جگہ انہوں نے اس طرح نام رکھے وقوف بعبارۃ النص، وقوف باشارۃ النص، وقوف بدلالۃ النص، وقوف باقتضاء النص
ان چاروں اقسام کی تفسیر میں ایسے الفاظ ذکر کئے جو معنی کی صفت ہیں چنانچہ عبارۃ النص کی تفسیر اس طرح کی **الثابت بالنظم مقصوداً** (جو نظم سے مقصودی طور پر ثابت ہو) اور اشارۃ النص کی تفسیر اس طرح کی **الثابت بالنظم غیر مقصود** (جو نظم سے غیر مقصودی طور پر ثابت ہو) اور دلالۃ النص کی تعریف یوں کی **الثابت بمعنی النظم** (جو نظم کے معنی سے ثابت ہو) اور اقتضاء النص کی تعریف یوں کی **الثابت زیادۃ علی النص شرطاً لصحتہ** (وہ زیادتی جو نص پر ثابت ہو نص کے معنی کو صحیح کرنے کیلئے)
چونکہ فخر الاسلامؒ نے تقسیم رابع کی ان چاروں قسموں کی تفسیر ایسے الفاظ کے ساتھ کی جو معنی کی صفت ہیں اسی لئے بعض حضرات کا مذہب یہ ہے کہ صرف تقسیم رابع کی اقسام معنی کی اقسام ہیں جبکہ پہلی تین قسموں کی اقسام لفظ کی اقسام ہیں جبکہ بعض حضرات فرماتے ہیں کی تقسیم رابع کی دو قسمیں دلالت النص اور اقتضاء النص معنی کی اقسام ہیں باقی سب (پہلی تین تقسیمات کی اقسام اور تقسیم رابع میں عبارۃ النص اور اشارۃ النص) لفظ کی اقسام ہیں۔

پھر صاحب تلویح تقسیمات اربع کے بارے میں مصنف کا مذہب بیان کرتے ہیں کہ مصنفؒ کے نزدیک تمام تقسیمات اربع کی ساری اقسام معنی کے لحاظ سے لفظ کی اقسام ہیں اس کی دو دلیلیں ہیں۔ ① یہ تقسیمات اربع کی اقسام کے بارے میں تمام مذاہب کا حاصل وخلاصہ ہے۔ ② تمام اقسام ایک ہی مقسم میں منضبط ہیں۔

سوال ہوتا ہے کہ مصنفؒ کا پہلی تین تقسیموں کی اقسام کو لفظ کی اقسام قرار دینا تو درست ہے لیکن تقسیم رابع کی اقسام کو لفظ کی اقسام قرار دینا کیسے صحیح ہوگا اس لئے کہ ان اقسام کی تفسیر تو ''الثابت'' سے شروع ہوتی ہے اور ثابت تو معنی ہوتا ہے نہ کہ لفظ؟
اس کا جواب دیا کہ مصنفؒ کے نزدیک تقسیم رابع کی اقسام کے نام اس طرح ہونگے الدال بطریق العبارۃ، الدال بطریق الاشارۃ، الدال بطریق الدلالۃ، الدال بطریق الاقتضاء۔ اور دال لفظ ہوتا ہے نہ کہ معنی لہٰذا تقسیم رابع کی اقسام بھی لفظ کی اقسام ہیں۔
پھر سوال یہ ہوتا ہے کہ جب تقسیم رابع کی اقسام بھی لفظ کی اقسام ہیں تو پھر فخر الاسلامؒ نے ان کی تفسیر ''الثابت'' کے ساتھ کیوں کی جو کہ معنی کی صفت ہے؟ اس کا جواب دیا کہ فخر الاسلامؒ مشائخ (متقدمین) میں سے ہیں جو عبارات اور ان کے اختلاف کی طرف توجہ نہیں کرتے، ان کی نظر مقصود پر ہوتی ہے۔

سوال یہ ہوتا ہے کہ مصنفؒ اور مشائخ کی کلام میں تعارض ہے، مصنفؒ تو کہتے ہیں کہ یہ اقسام لفظ بالنسبۃ الی المعنی کی اقسام ہیں جبکہ مشائخ کہتے ہیں کہ یہ لفظ اور معنی کی اقسام ہیں؟ اسکا جواب دیا کہ مشائخ کے اس قول کا بھی یہی مطلب ہے جو مصنفؒ کہہ رہے ہیں یعنی یہ اقسام لفظ بالنسبۃ الی المعنی کی اقسام ہیں اس کی مثال جیسے مشائخ کہتے ہیں قرآن لفظ اور معنی کا نام ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ قرآن الفاظ کا نام ہے جو الفاظ معنی پر دلالت کرتے ہیں اسکی دلیل یہ ہے کہ قرآن عربی ہے، مکتوب فی المصاحف ہے، تواتر کے ساتھ منقول ہے اور یہ ساری صفات لفظ کی ہیں جو معنی پر دال ہوتے ہیں، یہ صفات لفظ اور معنی دونوں کی نہیں ہوسکتیں۔ (خیر التوشیح ص ۲۱۸ تا ۲۲۰)

OO✣OO